OPERE FILOSOFICHE DI V. DI GIOVANNI
VOLUME III.

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

PROF. DI FILOSOFIA NEL LICEO NAZIONALE
DI PALERMO

SECONDA EDIZIONE
NUOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

VOL. II.

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE
1878

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

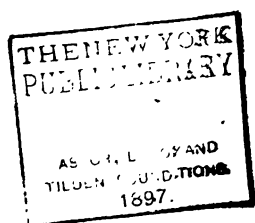
SECONDA EDIZIONE
NOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

Sapienza, e amore e virtute.
DANTE

VOL. II.
ONTOLOGIA, TEOLOGIA, COSMOLOGIA

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE
1878

ONTOLOGIA

O

SCIENZA DELL'ESSERE

LEZIONE I.

DEL PROBLEMA ONTOLOGICO.

Cristiano Wolfio lasciava, o signori, un libro col titolo di *Filosofia Prima* o *Ontologia*, in cui trattava dei principî della cognizione umana; e da Wolfio a Kant l'insegnamento della filosofia, che con antico nome si diceva *Metafisica*, ebbe questa distinzione che portò nome di *Ontologia*, benchè non sempre intesa dello stesso modo. In Wolfio l'Ontologia ha per materia le nozioni che si posson dare dell'ente, sì che dal possibile passando per la determinazione, la necessità, la contingenza, l'infinito e il finito, viene sino alle cause, e alle affezioni o meglio agli attributi dell'ente composto, il quale va già distinto dall'ente semplice. Ma l'Ontologia del Wolfio, sì per talune ragioni che tratta, sì perchè le volle dare per materia anzichè l'essere, i principî della cognizione umana, si è ritenuta piuttosto come la scienza de' possibili che dei reali, occupandosi meglio delle nozioni, che delle entità obbiettive e concrete. Nè è mancato poi chi ravvicinando l'ontologia del Wolfio alla logica dell'Hegel, abbia pur trovato che la logica hegeliana ripetendo l'ontologia volfiana non riuscì affatto una scienza de' reali, ma di sole logiche astrazioni, e quindi

non obbiettiva, ma subbiettiva e formale; e per forza, ma inutilmente, voluta dal suo autore confondere con la scienza dell' essere reale e concreto: o chi abbia creduto che il continuare a dar luogo nell'insegnamento della scienza all'ontologia, quasi scienza dell'essere indeterminato e categorico, sia un volere il panteismo, che appunto è giocoforza uscire da un Essere per sè determinabile sia in Dio, sia nelle creature. Veramente io non credo a tutte queste conseguenze dell'ontologia wolfiana, salvo alla stretta parentela che possa avere con la logica dell'Hegel; non perchè il Wolfio intendeva a quello cui intese il filosofo di Stuttgarda, ma perchè questi alle nozioni pure e semplici prese dal Wolfio diè realtà ed entità, identificando l'ordine del conoscere e quello dell' essere, donde il panteismo. Ma, comunque siasi, la nostra Ontologia non è quella del Wolfio: per noi è la *scienza dell'essere reale*, non meramente possibile, nè astratto; e però tratta della natura de' reali presi generalmente; quasi come li prese il Leibnizio nella sua Monodologia, ove le monadi sono forze reali o sostanze o esseri, sì che non solamente vi tratta delle monadi secondarie, ma pur della Monade prima, o della *Monas monadum*, che è l'Uno assoluto e infinito di Pitagora, di Platone e de' migliori fra gli antichi, che, convertendo l'Uno nel Vero, nel Bene, e nel Bello assoluto, furono tanto vicini alla filosofia indi cristiana de' Padri greci e latini, e de' Dottori della scolastica. Per Pitagora la Monade o l'Unità è l'essenza e il principio di tutte le cose: e però l'Unità antecedente al multiplo era l'Ente per sè, contenente la ragione pari e dispari nello stesso tempo, onde la derivazione delle antitesi o della multiplicità da questa Prima Unità, e quella sentenza di Filolao che il Numero e l'Unità convertendosi con Dio, Dio abbraccia tutto, fa tutto, nè può darsi cosa senza di lui (1). Ma furono Senofane, e Par-

(1) « Est vero monas principium rerum et mensura, res simplex, nunquam orta, sempiterna, sola, pura, a reliquis semota ac per se subsistens, initium et prima natura. ... Impar numerus pari

menide, e meglio dopo di essi Anassagora, che tentarono dare i primi una teorica del Primo ontologico, che avesse le forme della scienza; la quale teorica perchè riuscita a un idealismo panteistico, fu a' nostri tempi rinnovata con mirabile riscontro nella teorica hegeliana dell'Idea e della Essenza, che fa il fondamento di tutto il sistema del filosofo stuttgardese. Oggi è vero la scienza intende all' obbiettivo, all'unità interiore, all'armonia de' veri e alla sua universalità: ma é da attendere, o cari giovani, alla distinzione tra la vera e la falsa scienza, nella quale questi intendimenti sono apparenti, e sotto c'è la sofistica, il subbiettivo, la confusione; nè altro si trova nella teorica parmenidea ed hegeliana. Questa adunque che abbiamo per mano, è la gravissima questione del problema ontologico; e però son sicuro, o signori, vi sarà posta da voi l'attenzione maggiore che si possa.

Parmenide credette risoluto il problema ontologico, che sarebbe: *c'è un solo essere, ovvero ci sono più esseri; e se ci sono più esseri, come si legano insieme?*; colla negazione della moltiplicità delle cose, e l'affermazione della sola Unità, la quale secondo Senofane nè è mossa, nè non mossa, nè limitata, nè non limitata, ma è una *sfera impassibile*, e il vario e il moltiplice o fenomenico non è che vana opinione o illusione (1). Ma siccome Parmenide è lo scolare che compie i pensamenti di Senofane, e ne esplica tutto il contenuto; a porre più ferma l'unità assoluta, e non dar luogo rispetto al problema ontologico ad altra affermazione, un essere solo, dice questo filosofo, è tutto, perchè l'essere

præstat. Ille enim principium, finem et medium habet; hic vero medio caret... Unum est substantia et natura et mens et summa; principium enim et medium et finem continet. Reliqua quæ extant ejus consortia sunt, ac singula ejus vi a cæteris separata animo obversantur, quia unius exempla et imagines sunt » v. *Fragmenta Philosoph. græcor. coll.* MULLACHIUS. v. II. *Pythagoreor. fragm.* p. 50. Paris. Didot. 1867.

(1) V. RITTER, *Hist. de la Philos. anc.* tom. prem. l. V, ch. II. COUSIN, *Fragm. de Philosoph. ancien.* Xenoph.

non può essere che solamente da sè; ciò che esiste, non ha avuto principio; è per sè stesso; non ha novità; o tutto è sempre esistito. o nulla può esistere; stante che il non essere non può essere; nulla può cominciare nè finire (1); il credere l' essere e il non essere, il primo e il poi, il cominciare e il finire, è illusione dell'uomo (2). Onde, il pensiero e ciò che occasiona il pensiero, sono una stessa cosa, anzi il pensiero è tutto, perchè il pensiero è l'essere, e l'essere è uno, e quando noi pensiamo, il pensiero e ciò che pone il pensiero debbono essere una cosa stessa, nè la conoscenza razionale è altro che l' espressione dell' esistenza (3). Or questa stessa dottrina ha rinnovato

(1) V. RITTER, *Op. cit.* l. V, ch. ch. III. Questa dottrina di Parmenide è a parola quella stessa che si legge in Aristotile come insegnamento di Senofane. « Æternum esse, inquit, quicquid est: siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat. » V. *De Xenoph. Zenone et Gorgia.* Op. om. v. VII. p. 151. Ven. 1573.

(2) « Mera verba esse oriri ac interire, locumque mutare; quæ homines sensuum ducti testimonio habere pro veris solent. » BRANDIS, *Comment. Eleaticar.* ecc. p. 175. Altonæ 1813.

(3) « Unde Parmenides ad hanc ductus sit conclusionem, *idem esse* ens, *idque animo concipere*, seu cogitare, non difficile erit explicatu. Id quod *entis* percipit notionem, aut *ens* est, aut *non ens:* quomodo autem *non ens entis* cognitionem percipiat? *ens* igitur ab *ente* tantum cognoscittur». BRANDIS *Commentat. Eleaticarum* ec. p. 143.

Ne' Frammenti di Parmenide così leggiamo:

Idem est cogitare atque illud cujus causa est cogitatio.
. . . Una autem argumentationis via
Relinquitur, ut sit ens; in qua indicia sunt
Multa, ingenitum illud esse et immortale,
Totum, unigenumque et immobile et perenne;
Non fuit olim neque erit, quoniam nunc est simul omne,
Unum continuum. Quem enim ortum ejus quæres?
Unde et qua ratione acceptum? ex non ente nec dicere
Te sinam, nec cogitare: nam nec dici nec cogitari potest
Non esse ens. Quæ autem necessitas illud excisasset
Postea aut ante? neque enim enti ortus et initium est.

ai nostri tempi Giorgio Hegel, volendo a suo credere correggere l'antica Metafisica, l'Empirismo e la Filosofia critica, e la Scienza immediata, che sono stati i tre passi dati innanzi a lui verso l' obbiettivo, ma non riusciti, e però da cedere alla sua teorica dell' Idea, o Scienza della Logica. L'antica Metafisica, secondo l'Hegel, si arrestava alle finite determinazioni del pensiero; come a quelle dell' esperienza l'Empirismo, e alla critica delle nozioni intellettuali e alla loro subbiettività in opposizione all'obbiettività sperimentale, la Filosofia Critica del Kant (1); nè la Scienza immediata del Jacobi è più che la fede nell'essere, una affermazione spontanea, non una medesimezza del pensare e dell'essere posta per metodo filosofico, come si tenta nella Logica. La quale per l'Hegel è: 1° la scienza del pensiero quanto al suo essere immediato o in sè; 2° la scienza del pensiero quanto alla sua riflessione e mediazione o per sè; 3° la scienza del pensiero quanto al suo ritorno in sè stesso, o in sè e per sè (§ 83). Onde, per primo si ha la scienza dell'Essere o della semplice nozione in sè, e questo è l' indeterminato, che poi dà la scienza del determinato, o del contrapposto o dell'*altro* come vuol dirsi; si che nell'unità la quale pel *divenire* o pel *fieri* pone la moltiplicità e si restringe con questa nella totalità, il

Ergo aut esse omnino aut non esse necesse est.

. . . .

Aut est aut non est.

. . . .

Quî igitur postea futurum sit ens? vel quî antea fuerit?
Si fuit, non est, neque si quando futurum est:
Sic et ortus exstinctus est et incredibilis interitus.
Neque dividuum est, siquidem omne sui simile est,
Neque usquam magis, quod prohiberet ipsum cohærere,
Neque minus, sed omne plenum est entis:
Ideo continuum est omne; nam ens cum ente convenit.

V. *Fragmenta Philosoph. græcor. coll.* MULLACHIUS et c. p. 120-123. Paris. Didot. 1860.

(1) V. *Logiq.* § 26-47.

problema ontologico dell'uno e del più, del medesimo e del diverso, dell'infinito o del finito, del necessario e del contingente, ha la sua risoluzione; e la Logica è l'assoluta scienza, come il suo contenuto l'assoluta realtà. Nè è il nulla che dà l'essere, o l'essere che dà il nulla, come si vorrebbe spiegato per certi sistemi; ma l'essere e il non essere sono la stessa cosa: « la verità dell'essere come « quella del Niente è l'identità di entrambi: questa iden- « tità è il *Farsi (Fieri).* » Nel quale *fieri* secondo l'Hegel, il Niente e l'Essere si dileguano, perchè a vicenda si negano, e resta una identità che *in sè* è l'*Idea*, il puro indeterminato, ma opponendosi *a sè* è *altro*, cioè l'Essere determinato (§ 88-89), che sta appunto nella negazione dell'indetermnato; negazione che, secondo aveva posto lo Spinoza, è il fondamento di ogni determinazione (1). Sì che *la realtà non è molto diversa dalla idealità*, la quale è già l'Essere per sè (§ 91), l'*Uno* che esclude nel primo momento dialettico l'*Altro*, ma lo pone nel secondo, sotto nome di Natura, Essere determinato, e però finito, mutabile, soggetto alla morte, di cui porta in sè il germe nella sua determinazione o negazione o contraddizione onde è fatto (§ 92). Se apriamo il dialogo platonico intitolato il *Parmenide*, troviamo, o signori, quest'affermazione e negazione, indeterminazione e daterminazione, identità dell'Uno e del Multiplo, o dell'Uno e dell'Altro, del Medesimo e del Diverso, dell'Immutabile e del mutabile; ma come altrove ebbi ad avvertire (2), l'Hegel trasse ad ontologica convenienza ciò che Platone certamente discorreva di logica, e quel che il greco filosofo trovava nelle Idee o nella Idea delle Idee e meglio nel Logos divino, come archetipi delle cose, i quali sono *uno* e nelle loro copie si rappresentano *molti*, sono *infiniti* e nelle copie necessariamente *finiti*; il tedesco caposcuola lo rivolse all'ordine

(1) Nel § 91, *Dilucidazione*, l'Hegel riferisce appunto questa sentenza di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio.*

(2) V. *Elogi e Scritti vari.* Lez. *Della natura della moderna filos. alemanna.* Palermo 1856.

dei reali, per la immedesimazione posta a fondamento del sistema del conoscere e dell'essere, dell'*Idea*, della *Natura* e dello *Spirito*; i tre stati ne' quali si trova l' Essere *puro* (§ 236). Pare che all'Hegel il problema ontologico fosse sembrato la cosa più leggiera del mondo, con tanta facilità lo risolve, sponendo la vita divina come si esporrebbe dal chimico la risoluzione facilmente operata di qualche composto. Ma, o signori, il problema ontologico non si risolve punto per la immedesimazione sostanziale de' contrarî: si confonde così e si porta all'assurdo, anzi che renderlo agevole alla ragione. Di più; il sistema hegeliano ha l'apparenza, come più volte si è detto, di trattare ontologicamente il reale: ma in fondo non è che una combinazione di astrazioni, fatte per istillati intellettivi, e non mai un vero sistema ontologico che piglia materia da' reali, e li riceva quali sieno, senza crearli da sè con lavoro più di fantasia che di scienza. L'Hegel disse: il primo in realtà non potrà essere che quel che di ultimo io possa pensare con la mia mente: ora, il contingente e il necessario, il finito e l' infinito, sono antitesi o contrarî che s' incontrano e si confondono nell'essere, senza cui non si dà nè contingente, nè necessario, nè finito, nè infinito; l'essere adunque è prima di questi oppositi, che si posson dire suoi termini posti dalla reciproca negazione. Ma, l' essere ha per suo opposto il nulla; c'è adunque anche qualcosa di superiore all'essere e al nulla, in cui questi estremi si contengano tanto che l'uno sia identico all'altro: io posso pensare un che il quale sia e non sia qualche cosa nello stesso tempo; sia essere pel primo verso, sia nulla, perocchè manca di determinazione, pel secondo. Questo antecedente si può dire che non è, ma può essere; è il puro *divenire*, il *fieri*, l'*entenulla* o *nulla-ente*. Perchè poi non avendo alcuna determinazione è un *puro divenire* che è pura pensabilità, si può dire *Idea pura*, in cui c' è indifferenza delle differenze, negazione della determinazione, ma possibilità di stati e modi determinabili; e questo è il primo ontologico, il medesimo che pone il diverso, il necessario che pone il contingente, l'infinito che pone il finito, l' assoluto che non

è, ma si fa, ponendo il relativo. Come chiamereste, o giovani, un tal sistema? Non è che uno sforzo potentissimo di analisi della nozione logica, ma non ha che fare col reale, il quale per per esser tale necessariamente è determinato, ed è in contraddizione col nulla, non in identità essenziale e primitiva, secondo vorrebbe il filosofo alemanno. Io non trovo invero nel sistema hegeliano che la teorica logica dell'essere determinabile, che solo riguarda l'astrazione mentale, qual'è nella ontologia del Wolfio. L'*indeterminato*, dice il Wolfio, è *determinabile*, perocchè non essendo qualcosa, sarebbe il nulla, e non potrebbe concepirsi: ora, « non potendosi l'indeterminato concepire senza che pur si concepisca come determinabile, se si pone a ragion di esempio *A*, che è puro indeterminato, non pertanto è nulla, ma si riguarda come atto a ricevere qualcosa: è indifferente a tutto ciò che è possibile; si concepisce quasi ancora non sia, ma che può qualche cosa essere, sì che gli attribuisci la potenza di divenire un qualche cosa, per cui veramente non è puro nulla (1). » Ma tutto questo dal Wolfio è detto per riguardo logico, non proponendosi nel suo libro la scienza de' reali, bensì de' *primi principî* e delle *prime nozioni* (§ 1): e l'Hegel con opera di miracolo ha riferito al reale come sua natura le astrazioni della mente scoperte dal filosofo, senza avvedersi che il *poter essere* bisogna che sia in una qualche cosa, cioè fa uopo che abbia un soggetto, e non mai sarà un mero nulla, una potenza *pura*, come dicevano gli scolastici.

Benedetto Spinoza aveva voluto pur dare una risoluzione del probiema ontologico, ponendo l'esistenza di unica Sostanza sotto i due attributi del *pensiero* e della *estensione* (2),

(1) *Ontologia*. Pars. I, sect. II, c. 2, § 109-109. Quamdiu igitur *A* tanquam prorsus indeterminatum ponis, idem concipis, *quasi nondum sit fieri tamen possit aliquid*, atque adeo eidem tribuis potentiam *fiendi aliquid*, qua ipse *a pure nihilo distinguitur*.

(2) V. *Ethices*, P. III, propos. I. Cogitatio attributum dei est, sive Deus est res cogitans —prop. II. Extensio attributum dei est, sive Deus est res extensa t. p. 224-25 ed. cit. v. 1.

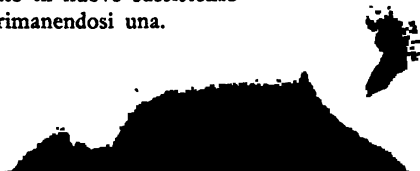
i quali varrebbero a spiegare il fatto della mente che non è estesa, e quello de' corpi che sono necessariamente estesi (1). Ma, poichè i due attributi si escludono vicendevolmente come contradittori, vien meno eziandio la Sostanza che non può essere soggetto di due contradittori, nè molto meno contradittoria con sè stessa; come sarebbe in questo caso di esserci una sostanza, la quale perchè una sia assoluta e infinita, e nello stesso tempo abbia per attributo la limitazione e il mutamento, senza cui non si dà estensione di sorta: ciò che è contraddizione dell'assoluto e dell'infinito. La sostanza dello Spinoza, disse bene il Mamiani, *è subbiettiva ed apparente* (2); stantechè, l'estensione è necessariamente una moltiplicità, nè può darsi se realmente non ci sia altro che l'unità, come sarebbe la sostanza una e assoluta, che nel senso dello Spinoza non porterebbe nessun'altra realtà. È una unità data per finzione della mente del filosofo alla moltiplicità; e però non è dialettica, ma sofistica, sì che per la contraddizione va alla negazione, e il grande spettro, che come il Brama indiano assorbiva tutto nella comprensione de' suoi modi infiniti, o meglio identità de' suoi contradittori attributi, va a sparire messo in fuga dalla stessa logica, de' cui rigorosi sillogismi comparve l'ebreo filosofo terribilmente armato a spaventare il mondo, e mettere in conquasso la naturale coscienza, e la sana filosofia. Senofane e Parmenide che negarono la moltiplicità, mettendola non come reale, ma come illusione della mente umana, così non concedendo altra realtà che quella assoluta e immutabile dell'Uno, furono assai più logici del filosofo olandese. Nè poi

(1) V. *Ethices*, P. 1ª propos. XIV « *Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.* Coroll. II. Sequitur rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel (per ax.) affectiones attributorum Dei. » Propos. XXV. Coroll. « Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. » *Opera*, v. I. Lipsiae 1843, p. 197-208.

(2) V. Prefaz. al *Bruno* dello SCHELLING, § III. Fir. 1859.

meglio di Spinoza riuscirono alla risoluzione del problema ontologico il nolano Giordano Bruno, e il monrealese Vincenzo Miceli; i quali due è vero non ammisero se non unico Ente reale, ma indi portarono la contraddizione nel sistema, quando attribuirono, non potendola negare, la contingenza e la limitazione anche a questo unico Ente, pigliando i finiti come stati dell'Infinita attività, infinitamente *attuabile* secondo il nolano, o infinitamente e perpetuamente *nuova* secondo il monrealese. L'infinità degli stati e la perpetua novità, nega l'unità e l'assolutezza dell'unico Essere; e il problema non va risoluto, ma confuso vieppiù, e portato all'assurdo.

È la scienza italiana, o signori, che senza confondere l'ordine delle cose e quello delle idee, lascia il problema ontologico a suo posto, e ne tenta la risoluzione senza venire in contraddizioni o in assurdi, ma anzi tirando dal pensiero comune lo scientifico, dalle affermazioni spontanee e naturali le conclusioni meditate e cercate della scienza. È vero che in Giordano Bruno e nel Miceli la risoluzione del problema è eziandio sofistica, ma quando venghiamo al Vico, al Gioberti e al Rosmini, o si sale a Dante, a s. Tommaso, a s. Bonaventura, ne' quali illustri nomi abbiamo le tradizioni del pensiero italiano conservate purissime; si trova il problema risoluto con le sue distinzioni di essere necessario ed essere contingente, che non siano sostanzialmente uno, benchè l'ultimo abbia sua ragione nel primo; e la creazione si fa il perno della ontologia italiana. Quando la divina poesia dell'Alighieri ci canta che:

> Ciò che non muore, e ciò che può morire,
> Non è se non splendor di quella Idea,
> Che partorisce amando il nostro Sire.
> Chè quella viva Luce che si mea
> Dal suo Lucente, che non si disuna
> Da Lui nè dall'Amor che 'n lor s'intrea;
> Per la sua bontate il suo raggiare aduna,
> Quasi specchiato in nuove sussistenze
> Eternalmente rimanendosi una.

Quindi discende all'ultime potenze
Giù d'atto in atto, tanto dividendo,
Che più non fa che brevi contingenze:
(*Par.* XIII)

o come in altro luogo dello stesso Paradiso:

Non per avere a sè di bene acquisto
(Che esser non può), ma perchè suo splendore
Potesse risplendendo, dir: *sussisto;*
In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender come 'i piacque,
S'aperse in nuovi amor' l'eterno Amore;
(c. XXIX)

pare contenersi in quell'altissima poesia la formola scientifica l'*Ente crea le esistenze* o *Dio crea il mondo,* che è anche facile alla intelligenza volgare; e troviamo poesia e scienza italiana accordarsi mirabilmente in un supremo vero, pel quale la filosofia è fatta dialettica e vera, non sofistica e falsa. Nè posso qui sporvi tutta la teorica della creazione, qual fu data da s. Bonaventura, e dal dottore delle scuole s. Tommaso. Il Rosmini è vero prese l'Ontologia, posta da lui come *prima parte* della Teosofia, presso a poco nel senso della Logica hegeliana, cioè che abbia per materia l'essere possibile, puro, comune, universale, che indi è sussistente infinito e assoluto nella Teologia, come finito e dipendente nella Cosmologia: ma quando vide di faccia il problema ontologico, e l'estensione di questo problema sì riguardo al mondo ideale e sì al reale, e al morale; escluse l'unità assoluta di Parmenide, la moltiplicità di Leucippo e di Democrito, l'Uno e il Più identici di Anassagora, e finalmente l'unità, la moltiplicità e la totalità, in cui avrebber dovuto porre, ma non posero il vincolo di creazione sì gli antichi platonici, e sì i neoplatonici Alessandrini (1); e non più conseguente al suo

(1) V. *Teosofia,* vol. I. Il problema dell'Ontol. c. II e seg. To-

essere universale iniziale e virtuale, per una teorica de' termini *propri* e *impropri* dell'essere (2), fermò che la risoluzione dell'unità e pluralità dell' Essere infinito e del finito, è appunto nella sola creazione; nè essa si poteva ottenere dal Fichte, dallo Schelling e dall' Hegel, i quali presero il finito per infinito, e il *diventare* per l'assoluto, con tanto scandalo della scienza.

Ma lasciando, o signori, la parte storica del problema ontologico, io vi richiamo al problema e al primo logico di cui parlammo nella Logica: stantechè il sistema deve trovar sempre i suoi principî in tutte le parti della scienza, e qui nel problema ontologico non ci abbiamo che il fatto e le ragioni stesse del problema logico. Come vanamente si cerca se si conosca quando già si conosce di fatto, e nella ricerca o problema c'è la risposta o risoluzione posta per affermazione spontanea e naturale; così nella detta affermazione già c'è contenuta eziandio la risoluzione del problema: *trovare se tutto ciò che è abbia uno identico essere, ovvero ci sia distinzione sostanziale, unità e pluralità, necessità e contingenza, che venga dalla natura dell'essere, non da apparenza* o *fenomenalità esteriore, la quale viva e scompaja nell' unica essenza.* È importantissimo il problema, e non meno importante la risoluzione che si trova nel fatto stesso della nostra cognizione, e nella posizione stessa di esso problema. L'atto della cognizione è una affermazione di cosa conosciuta, e però che qualche cosa c' è; e di più, poichè un atto ha principio onde muove e termine su cui riposa, e per cui la facoltà da stato potenziale si è posta in attuale, già nell'atto c'è distinzione di termini; e perchè i termini son cosa, distinzione di essere; e perchè l'un termine ha avuto virtù di porre l'atto, e l'altro di farlo porre, i termini sono forze o sostanze: onde è già data l'affermazione dell'essere, e la moltiplicità degli esseri, la causa e l'effetto, l' immanente che è la facoltà, e il transitorio che è l'atto, la sostanza finalmente e il fe-

(2) V. *Op. cit.* pag. 264.

nomeno, che appartiene alla sostanza ma non è la sostanza, che pur resta al passare del fenomeno. Di più nel fatto affermato spontaneamente, e trovato per riflessione, che qualche cosa c'è; il problema ha l'altra risoluzione che l'essere ha natura di necessario e contingente, nè l'uno si confonde nell'altro. Se qualche cosa c'è, qualche cosa è stata necessariamente; stante l'essere non darsi dal nulla, ma dall'essere; e poichè l'essere affermato spontaneamente, ha potuto porre un'affermazione, che esce dalla virtù o facoltà di un essere che può affermare; ove c'è potenza, non c'è l'assoluto che sempre è quel che è; non c'è il necessario che esclude il possibile perchè è tutto attuale; ma bene un essere che ha potuto essere, ma non lo è assolutamente, nè necessariamente. Questo dato essere che è relativo, si distingue adunque sostanzialmente dall'assoluto che è l'essere che è necessariamente; ed ha le sue ragioni perchè sussiste, in esso assoluto; il quale è tutto in sè, e però è Infinito ed Eterno, quando il primo è finito e temporaneo, come dimostra l'atto che è uscito dalla potenza, e la condizione di non essere sempre stato (1).

Così, o cari giovani, l'ontologia non è una capricciosa creazione; ma l'ordine delle cose che si specchia in quello delle idee, non a modo subbiettivo e critico, come lo intesero il Kant e il Fichte, e l'Hegel eziandio; ma come è rappresentato nella sua rappresentazione naturale, o

(1) « Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, cum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid necessarium esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, et hoc est Deus. » S. Tom. *Summa contra gentes.* L. I. c. XV. — L. II. c. XV, XVI.

intuizione che si voglia dire; la quale dà idee, che giusta il Vico, cominciano e procedono là onde cominciano e procedono le cose; stantechè al dir di S. Tommaso, « così è la disposizione delle cose nella verità, come nell'essere » (1).

Abbiamo adunque intorno al problema ontologico, che è come una introduzione alla Ontologia, siccome questa è la materia che porta alla *teologia*, alla *cosmologia*, e alla *psicologia*; le seguenti conclusioni :

1.

L'ontologia nel senso Wolfiano riguarda le nozioni della mente, non i reali in sè stessi: e l'Hegel pare nella sua Logica avesse appunto voluto confondere e immedesimare queste nozioni wolfiane con i reali, i quali si rappresentano nella mente, ma insieme sono in sè e distinti e separati quanto all'essere dal pensiero.

2.

Il problema ontologico fu veduto forse il primo da Parmenide; ma ne diè una risoluzione idealista e panteistica; sulla quale oggi ha camminato l'Hegel con la sua Idea assoluta e pura, che è l'ultimo sforzo dell'astrazione presa, come Prima realtà, scambiando la possibilità dell'essere coll'essere, e l'infinito in potenza, che è la possibilità pura, coll'infinito in atto che è, al dire degli scolastici, l'Atto puro.

3.

Nè il sistema di Spinoza, nè quello del Miceli, posson dare coll'unica Sostanza assoluta, la vera risoluzione del problema ontologico. Così nemmeno potrà dare questa ri-

(1) V. *Summa contra gentes,* L. I. c. I.

soluzione il così detto *monismo* di alcuni filosofi contemporanei (1).

4.

La scuola Italiana ha data la vera risoluzione del problema ontologico, distinguendo sostanzialmente l'essere necessario e il contingente, l'infinito e il finito, e facendo il secondo esistere per virtù creativa del primo.

5.

Questa risoluzione del problema ontologico l' abbiamo nella prima affermazione del pensare naturale; sì che l'ontologia è l'ordine delle cose che si trova nell'ordine delle idee, perchè queste sono state poste dalle cose, giusta la *degnità* del Vico.

LEZIONE II.

DEL CONOSCERE E DELL'ESSERE. DELLA POTENZA E DELL'ATTO

Fra le più forti questioni, o signori, che oggi si trattano dalla scienza, è quella del conoscere e dell' essere, tanto in nome presso le scuole tedesche, e che è a fondamento de' sistemi alemanni che son venuti fuori dal Kant a noi. Esagerando o una filosofia tutta soggettiva, o l' opposto con cui s'intese correggere gli abusi della prima; l'essere delle cose si disse non esser altro che il coscere stesso, che di esse pone l'Io; sì che la formola del Fichte fu l'*Io pone il non-io*, come già avete voi più volte udito; e l' altra dello Schelling il *Non-io pone l'Io;* o l' *idea è tutto*, *Natura* e *Spirito*, secondo fermò Giorgio Hegel. Il panteismo è la conseguenza o il principio che porta

(1) V. il nostro libretto *Hartmann e Miceli*, Pal.1877.

con sè questa dottrina. Il primo tra moderni che abbia confuso il conoscere e l'essere in una identità assoluta, tutt'altro che l'adequamento del vero e dell'ente insegnato da s. Tommaso, fu lo Spinoza, con quella sua fondamentale proposizione, che *l'ordine e la connessione delle idee è la stessa cosa che l'ordine e la connessione delle cose:* e ciò con ragione logica del principio onde era partito, cioè che non c'è che unica Sostanza coi due attributi del *pensiero* e dell'*estensione*, per cui gli atti del pensiero non sarebbero altro che i modi o gli stati medesimi della estensione. Ma non s'avvide le Spinoza che se il pensiero è quello che pone l'estensione, questa già è negata, e non c'è più identità tra due termini, ma è uno solo il termine; perocchè l'altro è mancato, o meglio non ha nessuna realtà.

I filosofi alemanni afferrarono lo stesso principio spinoziano, e lo svolsero facendo porre per l'opposizione esteriore e la identità interiore i due termini di *natura* e di *spirito*, d'*Io* e *non Io*, e dando così l'attività della vita alla sostanza assoluta di Spinoza; ma non poterono nemmeno sfuggire alla negazione che è intrinseca nella identità de' contrarî, anzi de' contraddittori; e la indifferenza de' differenti, che è in fondo de' loro sistemi, o l'essere indeterminato, che pone due determinazioni, le quali non possono insieme stare nell'identità dello stesso essere, si va a negare da sè stesso, se non vuol negare l' identità del pensiero e dell'essere, dell'*idea*, della *natura* e dello *spirito.* Non s'avvidero che il progresso interiore dell'essere non può stare con la identità assoluta, e che le due determinazioni appunto perchè son due, non sono più una, non portano identità, ma distinzione; e la distinzione è reale, non fenomenica; stantechè inutilmente si vorrà provare che tutto ciò che si pensa è, e tutto ciò che è si pensa: il che solo basterebbe a oppugnare l'identità suddetta del conoscere e dell'essere, e far cadere tutto il sistema panteistico che immedesima e nega, invece di distinguere e collegare i contrari, e l' ordine de' reali e della conoscenza. La qual distinzione e collegamento son posti con profonda sapienza e natural verità nella *degnità* più volte

citata del Vico: *l'ordine delle idee procede secondo l'ordine delle cose.* Non ci abbiamo quella immedesimazione dello Spinoza significata nell'*ordo ac connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (1); ma solamente che l'un ordine della cognizione *procede* secondo l'altro; non lo pone, o con esso è identico: dottrina che porta la vera dialettica, e sostiene il sano ontologismo, e non nega e confonde, sì che apparisca infine non essere altro che subbiettiva finzione, non ragione vera trovata dalla scienza nel conoscere naturale, e nella verità che si converte con l'essere, e nella quale, siccome notò S. Tommaso, la disposizione delle cose è così come è nel suo essere (2).

L'Ontologia pertanto, trattando dell'essere, tratta, o signori, del reale; ed il reale è quello che per primo costituisce il modo del nostro conoscere, senza essere con questo immedesimato. Io vi condurrò per mano alla necessità di questi pronunziati. Nell' ordine delle cose dietro cui va l'ordine delle idee, non v' è che la sintesi: la unione cioè, delle cose o de' reali; e nella nostra conoscenza, o signori, per primo non si presenta che questa sintesi oggettiva; poichè, in noi c'è la virtù del conoscere, ma questa virtù bisogna venire all'atto, perchè ci sia

(1) V. *Ethices*, Part. II, *propos.* VII. Pare che questa proposizione in Spinoza riguardi la cognizione divina; ma Dio non essendo che l'unica sostanza, riguarda tutto il conoscere e tutto l'essere: difatti nel Coroll. aggiunge: « Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentia. »

Secondo l' Hartmann è lo stesso Inconsciente che si manifesta nella *vita corporea* e nello *spirito umano*, i quali sono aspetti diversi, o meglio *atti di un solo e medesimo agente*, che è l'Inconsciente *identico in tutti gli esseri*, « l'unità sostanziale di tutti gl'individui materiali e spirituali, i quali non sono altro che fenomeni; quell' unità che Spinoza concepiva nell'ispirazione del suo misticismo, dicendola la sostanza unica » v. *La Philosophie de l'Inconscient*, t. II. [illegible] Paris 1877: e v. il libretto cit. *Hartmann e Miceli*, p. 12-14.

(2) « Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. » *Summa contra gent.* L. 1. c. 1.

in noi conoscenza; il quale atto non si dà senza un termine, sopra cui la potenza si attui.

Ora, la potenza in sè non è che una entità capace di svolgimenti accidentali, e quindi contiene la virtù a poter essere qualcosa che in atto non è, ed abbisogna già dell' ordinata condizione acciò possa essere. Si distinguono infatti varie specie di potenza; la potenza *recettiva*, ch' è di ricevere qualcosa dal di fuori; la potenza *passiva*, ch'è di essere modificata una cosa da un'altra cosa di fuori; la potenza *attiva*, ch'è di poter fare qualcosa. Ma, nella potenza qualunque siasi si trova sempre una entità; e questa varia nominazione è relativa alle cose di fuori. Tenete fermo, o signori, che una potenza meramente potenza e nulla più, sarebbe il nulla ; quindi non v'è potenza che non sia in un soggetto, o che non venga dall'atto; e come l'atto implica la potenza, anch'essa potenza implica d'altra parte l'atto. La potenza, o signori, dev' essere in un soggetto, e questo soggetto dev'essere un reale, anzi una forza; e così la potenza è un atto iniziale, come l'atto è una potenza compiuta. Onde, applicando queste ragioni al fatto del nostro conoscere, noi non possiamo essere in atto di cognizione senza un reale, il quale faccia passare la intelligenza dal suo stato potenziale allo stato attuale. Non ci mancherà è vero l'attività o la capacità di conoscere; ma senza il termine da poter essere conosciuto, resteremmo in istato di potenza, non in atto di esseri intelligenti. L'intelligenza è tale quando ha innanzi l'intelligibile; come la virtù visiva nelle tenebre resta solo potenziale, e non passa all'atto della visione se non quando per la luce attinge gli obbietti visibili; nè l'intelligibile può essere un non essere, essendo la intelligibilità proprietà solamente dell'essere. È dunque necessaria alla nostra virtù conoscitiva la realtà dell'obbietto; e poichè il nulla è nulla, nè potrebbe esser mai termine della cognizione; la prima cosa ch'è necessaria alla cognizione è l' essere, e quest' essere è la prima affermazione che fa la mente conoscente della sintesi obbiettiva, ovvero dei reali che integrano la potenza nostra di conoscere. Il che fu già premesso quando

si parlò del *primo logico:* il quale non può essere appunto perchè *primo* l'affermazione di un che di *astratto*, da cui l'intelletto, come potenziale, non sarebbe mai stato posto in atto; ma dev'essere un che di *concreto*, cioè l'essere reale, *proprio* e non *comune*, e che si fa *verità prima* e ragione di tutte le verità, che sono illuminazioni dell' essere, essendo la verità l'*id quod est*, e non una imagine vuota senza realtà oggettiva. Se si è detto che obbietto primo dell'intelletto sia *l'ens commune*, non si può intendere se non nel senso che la prima affermazione dell' essere non può essere se non confusa, indistinta, nè può riguardare quello che è di proprio nella entità affermata solamente *quod est*, quasi in certa sua similitudine, che è il modo come il cognito si trova nel conoscente, o l'inteso nell'intelletto, non già penetrata nella sua essenza. Altro è certamente l' affermare *quia est;* e altro il sapere *quid sit*, o *ciò che una cosa sia;* e appunto nel primo logico va affermato *che l'essere è*, non già *quello che l'essere sia nella sua essenza* (1).

Pertanto, questo fondamento della sintesi conoscitiva, come della reale, cioè l'essere, è appreso dalla nostra intelligenza in due maniere: nella prima si apprende intuitivamente, in modo confuso e poco distinto; poichè la mente in faccia all'obbietto è più passiva che attiva; nella seconda si apprende riflessivamente, perochè la mente si ferma sull'obbietto, e già lo ripensa rendendoselo chiaro e distinto. La quale seconda maniera di cognizione affatto non può darsi senza la prima, poichè senza di questa mancherebbe il subbietto della riflessione. Onde è che l'essere o intuito o ripensato, piglia indi nella nostra cognizione una distinzione che viene dalla natura stessa dell'obbietto, il quale ci si mostra o assoluto o relativo, o necessario o contingente, che vale lo stesso. Se l'essere da noi appreso è per sè e non può non essere, già è assoluto e necessario; se,

(1) Questa seconda affermazione è quella che S. Tommaso non concede alla cognizione naturale che si può avere di Dio. v. *Opusc. della mente*, art. IX, e *dell'Intelletto*, e *Summa contra gent.* L. III, c. 47.

al contrario non è per sè, ma si riferisce ad altro essere, e non è tale che non può non essere, ma anzi potrebbe non essere; allora è relativo e contingente. Dippiù, nell'essere ch'è per sè, cioè assoluto e necessario, non c'è nessuna deficienza di essere, ma possiede tutto l'essere, vale a dire è infinito; ma nell'altro, per la sua relazione e per la sua contingenza c'è appunto deficienza di essere, epperò è finito. Così, l'essere piglia rispetto a noi ed in forza della sua natura questa distinzione, nella quale si trova d'altro lato la connessione dell'un essere coll' altro, e n'esce intanto la moltiplicità degli esseri che si trova bene in questa opposizione, i cui contrari son già reali e realmente da noi conosciuti, per l'intuito nella prima sintesi conoscitiva, e per la riflessione in tutte le affermazioni o i giudizî che riguardano i reali. Opposizione e realtà di contrarî, che manifesta la moltiplicità degli esseri raccolta dalla riflessione nel primo atto nostro conoscitivo, in cui il conoscente ed il conosciuto si distinguono, e perchè si distinguono non v'è unità, ma moltiplicità; e perchè questi contrari sono reali ed ogni reale è una forza, questa moltiplicità accusa moltiplici forze; ragion delle quali, perchè tutte limitate, debba essere una forza illimitata, che sia per sè ed abbia tutto l'essere in sè; cioè, sia l' essere assoluto, necessario, infinito. Il quale *statim* nella sintesi prima dell'intuito, quantunque confusa, è da noi appreso insieme coll'essere relativo, contingente, finito: senza la quale apprensione insieme del necessario e del contingente, o dell'assoluto e del relativo, non avremmo la ragione logica come affermare quest'ultimo, la cui contingenza e relatività ha senso per la necessità e l' assolutezza del primo. E quando diciamo di non avere altrimenti la ragione logica della nostra cognizione, non s'intende, che essa ragione logica sia la identità de' termini posta dal panteismo. Nell'ordine del conoscere noi possiamo bene per la riflessione cominciare dal relativo, come si può bene dagli effetti andare alla causa; ma come il relativo non è tale se non per l'assoluto, nè l'effetto è tale se non per la causa, logicamente va innanzi l'affermazione dell'assoluto e della

causa, benchè cronologicamente il fatto della cognizione possa portare ordine contrario (1).

Questa realtà poi di forze ch'è appresa dalla mente nostra, non resta così lontana da noi che sia una supposizione, come pretese il Kant; ma bensì è da noi appresa in reale cognizione; e l'obbietto entra in noi per la riflessione, come noi siamo tirati dall'obbietto per la intuizione. Il Kant, o signori, non dandoci altra cognizione che quella dei fenomeni, perchè sensitiva, disse, che i reali non sieno che *noumeni*; cioè, enti da noi affermati nella mente nostra, restando essi in sè come tanti supposti, tante incognite, una x, se pure non sarebbero *zero*. Ma, questa dottrina del Kant tutta idealistica, è fondata sul negare all'intelletto ed alla ragione umana il potere di apprender le cose come sono in sè stesse: e però il Kant fu costretto a dire che le nostre cognizioni intellettive non siano altro che determinazioni delle categorie subbiettive, come le cognizioni razionali non altro che le stesse idee subbiettive, che fanno la ragion dell'uomo, cioè l'*idea psicologica*, l'*idea cosmologica* e l'*idea teologica*, ovvero l'idea dell'*anima*, del *mondo*, di *Dio;* le quali danno una cognizione razionale, ch'è una illusione trascendentale, e non

(1) Nella 1a delle *Sette Tesi* censurate nel 1861 pare che si abbia voluto intendere per la *immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis, ita ut sine ea nihil cognoscere possit*, la cognizione *immediata dell'essenza* di Dio, o del *quid sit*, e non del *quia sit;* di modo che posta una siffatta cognizione come *immediata* ed *essenziale* all'intelletto umano, non ci sarebbe stato più luogo per la rivelazione, nè materia pel sovrintelligibile. La nostra dottrina si riferisce al *quia*, non al *quid;* e però si dice che tale affermazione, che porta l'affermazione dell'essere, è la ragione logica di ogni affermazione; nel senso che come pel sole sono a noi visibili le cose, così per l'Assoluto è a noi intelligibile il relativo; e intanto, al dir di S. Tommaso, « sicut ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei. » *Summ. theol.* P. I. q. 12. a. 11 — *Summ. contra gent.* L. III. c. 47.

mai una cognizione dei reali, i quali restan sempre fuori di noi come suppositi, non come appresi. Ricordate, o giovani, la dottrina kantiana in parte osposta nella Logica, quando si trattò de' giudizj; e vi sarà chiara questa dottrina che ora è necessità altra volta toccare a proposito de' reali.

Questo idealismo poi del Kant, che si ridusse a riguardare i reali come supposti; si potrebbe, o giovani, far salire al famoso principio cartesiano: *cogito, ergo sum*. Che il pronunziato cartesiano suscitò gravissime quistioni, ed ora si è preso di un modo, ora per altre ragioni d' un altro: ora si è riguardato come un entimema, e si è detto che in antecedenza si avrebbe dovuto provare la realtà del sillogismo; ora si è considerato come l' espressione di un fatto di coscienza, senza che fosse un ragionamento. E in vero, così pare che avesse voluto considerarlo Cartesio, così lo intende il Galluppi, e così il Cousin (1): ma comunque siasi inteso, anche come fatto di coscienza e niente più, sarebbe un sensibile interiore, e sopra di esso non si può fondare tutta la filosofia, come pretendeva Cartesio; poichè un primo principio dev' essere assoluto, universale, e non individuale e relativo. Cartesio dava esempio come far soggettiva ogni conoscenza, e quindi ogni scienza; e poichè questo principio può indurre a conchiudere che l' essere è posto dal nostro conoscere, mentre al contrario l' atto del conoscere è posto dalla obbiettività dell' essere; chi non vede che già portava con sè i germi dell' idealismo, siccome, prendendo il pensare per sentire, secondo fece il Tracy, quello eziandio del sensismo? Se non che, la più forte opposizione al principio cartesiano viene da ciò che l' essere a cui appartiene il pensiero, sarebbe provato dal pensiero, ch' è *indizio*, come diceva il Vico, non *causa* della mente; e l' ente primo, ossia Dio, avrebbe la sua ragione dalla conoscenza che ne ha l' uomo: quando

(1) Nè altrimenti il vuole riguardato l' egr. storico del Cartesianismo sig. F. Bouillier. v. *Hist. de la Philosoph. Cartesienne*, t. 1. ch. II. p. 61-65. Paris 1854.

non ci sarebbe più realtà obbiettiva, se questa fosse in quanto noi la pensiamo; o l'*essere* umano, provato dal pensiero sarebbe un che di assoluto, significato nel *sum* della proposizione Cartesiana. Ma pel contrario, noi non *siamo*, bensì *esistiamo*; ed invece di dire *Io sono, dunque Dio esiste*, secondo il sistema di Cartesio; si deve dire: *Dio è, dunque io esisto*; stantechè la precedenza ontologica e logica è dell'essere assoluto sopra il relativo, e così dell'essere necessario sopra il contingente.

Il Vico diceva che *Dio non ci è, ma è*; e che *noi non siamo, ma ci siamo*, che vale lo stesso; l'essere assoluto è per sè, il relativo non esiste se non per l'assoluto; onde non è il pensiero o dell'assoluto o del relativo che dà l'essere, ma è l'essere sia assoluto, sia relativo, che costituisce questo pensiero. Pertanto, sono i reali, o signori, che pongono il pensiero; e la potenza conoscitiva va all'atto per l'atto dei reali. L'ontologismo è nel fatto e nella natura stessa del nostro conoscere. L'essere, o signori, sia anche il relativo, si contiene formalmente nel pensiero come in atto, perchè pensato; ma la ragion dell'essere così pensato, ovvero la possibilità di quest'attualità logica, è in esso essere relativo che integra la facoltà di poterlo pensare; ed è nell'essere assoluto rispetto al termine reale di essa facoltà, cioè rispetto alla esistenza dell'essere relativo. L'attualità adunque ha la sua possibilità, ma la possibilità non è una mera possibilità, cioè un'astrazione, bensì una realtà vera, così che la possibilità del relativo è nella realtà dell'assoluto.

L'atto dell'essere, o signori, fu materia su cui non poco si è disputato nella scienza, dagli antichi filosofi a' recenti. Aristotile pose la somma perfezione nell'*atto puro*, e la somma imperfezione nell'opposto della *potenza pura*; nel primo c'è tutto l'essere; nella seconda la mancanza o meglio la negazione dell'essere. Gli esseri poi avrebbero maggiore o minore perfezione o imperfezione, quanto più si accostassero al *puro* atto, o discendessero alla *pura* potenza. L'atto *puro* era per Aristotile la Intellezione per sè, nella quale non ci potrebbe essere mutabilità di ter-

mini, o imperfezione e limitazione: la potenza *pura* non era altro che la *materia prima*, cioè qualche cosa d'indeterminato, di possibile o *fieri*, o *divenire*, essendo capace di pigliare tutte le forme per accostamento all'atto puro, come a suo motore e termine dell'appetito universale della natura. Il qual divenire che è un che tra l'essere, per la sua parte positiva, e il nulla per la negativa, l'Hegel a nostri tempi scambiò con l'assoluto, che in Aristotile era l'Ottimo, l'Eterna Intellezione, la Mente, il Bene per essenza, il Divinissimo, infinitamente al di sopra della pura potenza, come Atto puro, immutabile, perfettissimo, non predicabile di alcun subbietto, cioè per sè stesso, o Assoluto come oggi si dice. L'Atto, o signori. è vita intrinsecamente immanente dell'Essere assoluto, a differenza dell'essere relativo in cui l'atto non può darsi meramente puro, ma misto e transeunte, e immanente è sola la potenza; la quale non ritorna in sè stessa per ragione intrinseca di essere, chè in questo caso sarebbe potenza assoluta, immedesimandosi con l'atto, ma ha principio e termine estrinsecamente; e da ciò la moltiplicità dei suoi atti, e però la sua limitazione, e la sua contingenza, onde la natura di cosa creata e posta nel tempo, non necessaria, nè infinita, nè eterna (1). Così, o giovani, dell'atto sempre atto insegnava il filosofo Proclo nella sua *Istituzione Teologica:* « Una cosa che sempre *si fa*, ha con sè infinita potestà di questo suo *farsi:* se invero sempre *si fa*, non sarà mai manchevole in essa questa potestà di generazione e di nascita. Conciossiachè, se fosse finita, in un tempo qualsia cesserebbe: e cessando la potestà di questo *fieri*, cesserebbe anche ciò che *si fa* per essa potestà del *Farsi*, e non sarebbe più ciò che sempre *si fa*. Ma, poichè sempre debba *farsi*, avrà adunque infinita potestà del suo *Fieri* (2). » L'atto immanente che è prima del transeunte;

(1) v. S. Tomm. *Summa contra gent.* L. I. c. 15, 16, 43 —L. II. c. 7, 9, 16.

(2) V. § LXXXV, ediz. Parisiis, Didot, MDCCCLV, pag. LXXIX; e nel § XLIII: « Omne, quod ad se ipsum revertendi facultate

e necessariamente debba essere immanente perchè sia possibile il transeunte, altrimenti il transeunte sarebbe un divenire ipotetico, non reale, e si confonderebbe col nulla da cui non si può aver mai l'essere; si pone da sè stesso; sarebbe *come causa di sè stesso*, secondo disse Proclo, e ripetè Spinoza panteisticamente per la sua Sostanza che è tutto (1). Quando lo Schelling poneva l'essere *potenziale* prima del non ancora *esistente*, e il *puro esistente* che è *puro atto* in antitesi colla prima volontà, che è tutta *potenza;* antitesi conciliata nello stesso tempo da un terzo *mezzo* fra il puro esistente e l'essere potenziale, il quale sarebbe potenza senza escludere l'atto, e atto senza escludere la potenza (2); pare che giocava piuttosto di fantasia, che argomentava con soda ragione. Essere potenziale in *sè*, puro esistente per *sè*, e finalmente unità di ambidue con *sè*; è l'Essere dello Schelling, che porta i tre momenti di *Tautousia*, *Heterousia*, *Homousia*, cioè *in sè*, in *fuori sè*, in *simile a sè;* quasi copia della Trinità cristiana, che tanto lo Schelling, quanto l'Hegel hanno voluto ripetere ne' loro sistemi, e spiegare. Per questi tre momenti lo Schelling è costretto immedesimare l'essere potenziale e l'esistente; e poichè l'essere potenziale è un essere non essere, puro indeterminato, così pure va ad essere la natura dell'esistente, cioè del momento della *Heterousia*, e indi eziandio quella dell'unità dei due momenti antecedenti,

praeditum est, per se subsistens est. Si enim revertitur ad se ipsum secundum naturam, et perfectum est in ipsa ad se ipsum reversione, etiam ipsam essentiam a se ipso habebit....... Est igitur per se subsistens illud, quod ad seipsum reverti potest. » Il che conviene benissimo all'Atto che per sè è Atto, e non può pertanto essere che l'Essere pienissimo, o infinito, cioè l'Assoluto.

(1) V. Procli, *Instit. Theolog.* § XLI: « Ipsum enim (*quod est per se subsistens*) est sui ipsius causa ». Spinoza ripete nella prima definizione dell'*Etica:* « Per *causam sui* intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens ». P. 1, *de Deo.*

(2) V. *Principii della dottr. di* Schelling, app. al *Bruno* dello stesso. Firenze, 1859.

che sarebbe la *Homousia*. Quest' Essere schellingiano è tesi, antitesi, sintesi; ma non esce dalla astrazione logica, ed è scambiato l' ordine dell' essere e de' reali, coll' ordine logico e de' concetti che si forma la mente speculativa. L'esistente che comincia, non può cominciare che da quel che è, e questo non debba cominciare, ma essere per sè, ciò che vale essere assoluto, infinitamente immanente in sè stesso, atto assoluto, necessario, infinito, non potenza che potrebb' essere, e però non sarebbe tutta e pienamente in sè stessa per ragione sua intrinseca. Ove la potenza è prima dell' atto, c' è deficienza e limitazione di essere, cominciamento e perfettibilità; il che fa appunto l' essere finito, contingente, relativo, il quale non può essere da sè, e però è posto dall' Infinito, Necessario, Assoluto, da cui va esclusa la mera potenzialità, perchè non può non essere quel che è per ragione sua intrinseca; sì che dopo Aristotile, le scuole dissero sapientemente essere sempre *Atto* o *Atto puro*. S. Tommaso insegnava che dalla potenza niente può ridursi all' atto *se non per qualche ente in atto*, ed è necessità quel che è primo ente, *essere in atto*, *e in nessun modo in potenza:* nell' ordine di cose quale sarebbe il finito, è prima in ragion di tempo la potenza, che l' atto; ma *simpliciter* l' atto va innanzi alla potenza; perchè questa non esce all' atto, se non per un ente in atto. Onde è impossibile che nel primo ente ci sia qualche cosa in potenza. È Atto, e puro Atto, senza alcun che di potenzialità (1). La questione che presso gli scolastici si faceva dell' *individuazione*, portava è vero prima la potenza e poi l' atto, stante l' individuo essere fatto dalla forma che abbia attuato la materia, in cui gli scolastici ponevano la capacità di tutte le forme; perchè infinita nella sua *potenzialità*, come Dio infinito nella sua *attualità*, (2): ma, questo problema dell' individuazione non toccava che solamente le cose corporee; e sappiamo bene come, dap-

(1) V. *Summ. Theolog.* Q. II, art. III. — Q. III, art. III, II, IV.

(2) V. S, Tomm.. *Summa contra gentes*, L. I. c. 13.

prima lo stesso Aristotile, e poi chiarissimamente S. Tomaso, non comprendevano in questo problema, che tenne tanto occupate le scuole, le sostanze *separate* spirituali e Dio; sì che il Dottor angelico ebbe a combattere la dottrina di Avicenna, che dal problema suddetto non voleva che escludere solamente Dio, ma farvi entrare tutte le specie degli esseri *dalla pietra fino all' angelo* (1). Ora, le cose corporee, anzi ogni cosa contingente e limitata, esce dalla potenza; perchè se fosse stata atto, sarebbe senza cominciamento; e però sì per questo riguardo, e sì per l' altra dottrina della materia e della forma, l' individuo che è particolare doveva essere atto posto dalla forma nella potenzialità della materia, senza cui la forma sarebbe restata universale, e l' individuo non si sarebbe veduto. Col quale argomento S. Tommaso combatteva il panteismo di Averroe. Ma noi lasciamo quella quistione, e ci basta per ora il porre l' immanenza necessaria dell' atto per darsi la possibilità di qualche cosa (2), e però l' antecedere del Necessario e dell' Assoluto al contingente e al relativo (3).
Fermiamo adunque, o giovani, questi canoni.

(1) V. JOURDAIN, *Filosofia di S. Tomaso d'Aquino*, lib. I. sez. III. cap. 3. Napoli, 1860.

(2) » Quod enim in potentia dicitur, ab alio id ipsum accipit, quod fiat in actu. » PLOTINI, *Enneades*, lib. V, §. II, pag. 83, ediz. Didot. Paris, 1855.. E vedi nell' *Itinerario della mente a Dio* di S. Bonaventura il c. V, ove si dice dell' ente in potenza e dell' ente in atto.

(3) » potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se....... Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est in potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid a quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud p[illegible] ducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere n[illegible] ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, [illegible] modo in potentia; et hoc dicimus Deum » *contra gent.* L. I. C. XVI.

1.

L'essere e il conoscere non sono identici, ma hanno soltanto adequamento logico: l'identità de' due termini li distrugge. L'essere pone il conoscere; ma il conoscere non pone l'essere, salvo nell'Essere assoluto, che essendo puro Atto, essere e conoscersi vale tutt'uno, per l'esclusione che c'è della potenza, ove l'Essere è per sè Atto immanente e perfettissimo.

2.

La potenza si distingue in *recettiva*, *passiva*, *attiva;* ma si trova sempre in una entità, e questa distinzione riguarda le cose ad essere, le quali bisogna che, non potendo aver la loro ragione nel non essere, l'abbiano nell'essere, cioè in una entità in atto.

Gli atti che procedono dalla sostanza sono transeunti: ma la potenza loro procede da un atto immanente. Ciò che non è per sè in atto, non può essere posto in atto se non da un Ente che sia per sè stesso atto, in quanto in lui l'essere e la essenza siano una cosa stessa.

3.

La filosofia tedesca ha scambiato lo stato dell'essere finito in cni precede la potenza e segue l'atto, ed è però un *divenire*, un *fieri*, con la natura dell'Essere Infinito, in cui la potenzialità, cioè l'essere e non essere, e il poter essere, sarebbe negazione della natura di Essere pienissimo, attualissimo, infinito, sommamente perfetto.

4.

Poichè nell'ordine ontologico l'atto è prima della potenza, e quindi il Necessario prima del contingente, l'Assoluto del relativo; l'essere viene dall'essere, il *nulla* e

il *fieri* non sono identici all'essere primo, ma soltanto una relazione all'essere secondo; significando e il *non essere*, che si concepisce per opposizione all'*essere*, e il *poter essere* per qualche cosa che già *è*.

5.

L'essere adunque è posto dall'essere; ma perchè posto, non è necessario, nè infinito, nè immanenente: ha principio e limitazione, e però è per così dire fuori dell'essere che lo pone, il quale è per sè, assoluto, necessario, infinito, eterno, nè può soffrire sopra sè azione di altro essere; la quale per la contraddizione dei termini d'infinito e finito, di necessario e contingente, negherebbe la essenza dell'essere pienissimo e assoluto, e sarebbe un essere e non essere nel tempo istesso.

LEZIONE III.

Del primo Ontologico: ovvero dell'Uno, dell'Ente, e della causa Prima

L'antica filosofia pose sapientemente l'Uno innanzi il multiplo: (1) e veramente, o signori, non c'è multiplicità senza unità, come diceva Platone; e ciò che va innanzi a tutto è necessità che sia Uno, perchè sia da sè, ed abbia tutto in sè, e possa contener la ragione del Numero o del Multiplo. L'Uno è il Medesimo che è prima del Diverso, l'immanente che è prima del transitorio, l'infinito prima

(1) « in unoquoque genere videmus multitudinem ab aliq tate procedere, et ideo in quolibet genere invenitur unum pr quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur rumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, quod ab aliquo uno dependeat: sed omnia in oportet igitur esse unum tantum, quod est r nempe Deus ». S. TOMM. *Summa contra gentes*

del finito, il necessario prima del contingente. Nè il numero, o giovani, è moltiplicazione dell'Uno, il diverso modificazione del medesimo, il transitorio fenomeno dell'immanente, il finito limitazione dell'infinito, il contingente stato o modo del Necessario. L'Uno non si moltiplica perchè non può lasciare di essere quel che è; il Medesimo non può portare diversità; l'immanente non può mutarsi nel transitorio; l' Infinito non può negarsi ponendosi nel finito; il necessario perdere sua natura apparendo nella contraddizione del contingente. L'Uno ha principio e fine in sè: è l' Atto puro, di cui nella antecedente lezione abbiamo fatto discorso; e il Primo Ontologico del quale ora ci tocca parlare.

Il sistema universale degli esseri, o signori, è immensa varietà che converge all'unità; e contenendo esistenze condizionali e relative, queste riferisce al necessario ed all'assoluto, onde esso sistema procede. Conciossiachè, del modo stesso che le proprietà di lor natura nelle sostanze relative sono in queste insidenti; così coteste sostanze che si trovan nella mutabilità e contingenza del tempo (cioè, sono l' effetto di un *fatto-principio*, dal quale l' essere loro e lo svolgimento nell' armonia delle forze cosmiche fisiche e spirituali, prende inizio e conato); hanno la ragione sufficiente ontologica, giusta il vocabolo della scienza, in Una Sostanza, che di sua essenza è immutabile, necessaria, assoluta; ed è di energia infinita, e di forza conservatrice sempre nuova riguardo agli effetti suoi, ossia ai termini estrinseci di sua azione (1). Ne' quali termini ella dà sostanzialmente esistenza ad esseri limitati (in opposito a quel che dicono i panteisti intorno alla modale limitazione); i

(1) « Divina vero virtus pura est atque summa..... In ipso autem infinito esse ita est infinita virtus sient in esse finito, finita... Sive igitur Deus aliquid creat nuper ex nihilo, sive continue materiam primam corporum, atque essentiam mentium animorumque ex nullo antiquiore subjecto edit et servat, semper ab actu primo, idest, divino pendentem, proculdubio immensam possidet agendi virtutem » M. Ficini *Theolog. platon.* L. II c. 4 Opp. t. I. p. 96. Basil. 1561.

quali hanno nella sua virtù creatrice insidenza e conservazione; e, perocchè essi sono di diversa natura, pone eziandio colla loro esistenza la legge di loro unità, e il centro dell'ordine immenso, in che si trovano e muovono. Chè, dove si trova varietà, ivi si ha dualità; la quale tostochè si ha il cominciamento, per cui le forze create dipendono nel loro essere dalla Forza creatrice per intrinseca relazione metafisica, è già posta di necessità; in modo che l'un termine dell'universale dualità, o antitesi, si riferisce all'altro; e l'umana ragione nel secondo momento della cognizione obbiettiva, trova simultaneamente in quello che è effetto (e quindi nella sua condizionale qualità e relativa finitudine), la Causa che lo produce: tantochè, la esistenza pienissima ed assoluta, e la virtù infinita della detta Causa, è già affermata insieme alla sostanziale attinenza che intimamente stringe e la Causa cha dà esistenza all'effetto, e l'effetto già esistente in atto.

L'essere che è atto puro, cioè che non ha in sè altro che il suo essere stesso, o, come disse S. Tommaso, che ha il suo essere per sua essenza (1), è sommamente uno, e, come attualissimo, è primo ed opera tutto per sè stesso, e perchè è semplicissimo in essenza, al dire di S. Bonaventura, perciò è massimo in virtù, e principio universale di ogni moltitudine. Anzi si può dire che « è sommamente uno e tuttavia di ogni maniera . . . . non come essenza di tutte le cose, ma come eccellentissima, universalissima e sufficientissima causa di tutte le essenze. La virtù della quale, perchè sommamente unita nella essenza. perciò è sommamente infinitissima e moltiplicissima nell'efficacia (2). »

L'Uno e il Multiplo, o signori, sono la dualità prima, che ben comprende tutte le dualità seconde. Ma questa dualità non è mica il dualismo persiano, nè l'Intelligenza e le Omeomerie di Anassagora, o il Noo e l'Ile di Platone,

(1) *v. Summa contra gent.* L. I. c. XXX, e XLII.
(2) *Itinerario della mente in Dio,* trad. del Rossi, *Opusc. filosof.* cit. [illegible] Fir. 1864.

che sono della stessa natura, e paralleli; bensì, in essa un termine ha esistenza per l'altro, e gli è sottordinato; ed è la virtù produttrice del primo, che mantiene il secondo ordinato in un sistema di forze condizionali e finite. Senza la precedenza del primo termine, la dualità metafisica composta di assoluto e di contingente, sarebbe cosa assurda. Conciossiachè, ripeto sempre con Platone, innanti che fosse il molteplice, fa uopo trovarsi l'Uno (1); in cui ha quello ragion di essere e fondamento. Perocchè, il molteplice esce dalla virtù infinita produttrice che l'Uno estrinsecamente restrigne, per così dire, in tanti termini dell' atto suo : i quali sono forze prescritte in limiti, onde comincia la moltiplicità loro e si svolge la composizione di esse forze nell' universale ordinamento. Nel quale si rende concepibile alla mente intelligente l'intimo nesso sostanziale che collega all'Uno tutto il sistema delle forze limitate e moltiplici; annunziando così una Intelligenza architettrice suprema nell'Uno medesimo, in cui gli archetipi eterni sono lo specchio ideale delle cose moltissime, che furono o saranno chiamate ad esistere nella durata, cui il primo comparire delle forze create diede principio, e il compiuto conseguimento de' fini darà termine.

L'Uno è di sua natura assoluto, e perchè semplicissimo e pienissimo nel suo essere, è infinito; e quest'ultimo attributo considerato nell'energia che è propria di una forza assoluta, ci conduce a dire che la moltiplicità non può essere intrinseca, nè modale, nell'Uno, ma posta dalla sua efficienza ha una realtà estrinseca, cioè fuori della infinità dell'Uno, nella quale non potrà trovarsi mai il limite e la deficienza di essere che è nel multiplo. Una efficienza non di sostanze, ma di modi, cioè non reale, ma fenomenale, in opposizione colla potenza assoluta ed infinita di fare, che non può mai costringersi in dati termini che

(1) » Non è da concedere gli enti singolari poter essere molti, senza qualche unità, »; dice il Patrizi, *Panaug.* I. V.

non escano dalla sua stessa natura, quasi non capace di dar l'essere a ciò che non l'abbia, ove anzichè sostanze reali, non producesse altro che fenomeni modali, o modificazioni di sè medesima. Nè dico, che la condizione del moltiplice standosi opposita all'Uno, ci significa che altra natura si abbia; la quale non essendo assoluta e infinita, ella è quindi relativa, limitata, e non esistente per sua virtù, cioè a dire, è *creata*. Così, del moltiplice è condizione il mutamento; il quale non può all'Uno convenire: stantechè ove ci ha mutazione, là è certo esservi stato un principio, che, cominciato fuori della mutazione, ha termine in questa. L'Uno è l'Ente immutabile (1), e il solo infinito nella sua virtù, che non abbia causa del suo essere, possedendo esso assoluta vita per sua essenza (2). Epperò, nell'Ente uno eterno è il principio dell'atto che mette all'esistenza forze multiplici, finite e mutabili, per la guisa, secondo il linguaggio del Vico, del *fatto-principio*, o sia della loro *creazione*.

E per vero, quest' attività assoluta rispetto agli effetti suoi non può altrimenti essere che creatrice: perocchè, senz'essere creatrice non potrebbe dirsi attività di un essere assoluto, che, essendo infinito essere ed infinita virtù di agire, dà un effetto alla sua azione, il quale non esiste

(1) « Stat enim in seipso incommutabiliter, nunquam naturalem suam stabilitatem deserens. Movet autem seipsum per omnia, ut sint ea, quae a se essentialiter subsistunt; motu enim ipsius omnia fiunt... Deus ergo *currens* dicitur, non quia extra se currat, qui semper in seipso immutabiliter stat, qui omnia implet; sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia. » J. SCOT. ERIG. *De divis. nat.* L. 1-12.

(2) « Neque enim *ens* Uni, neque *Unum* enti deest, sed duo haec potius per omnia coaequantur. » PLAT. *Parmenid.* vel *de Uno* etc. E Plutarco nell'opuscolo *sull'Iscrizione Delfica* EI: « bisogna che un solo sia quello che è; siccome che sia quello che è un solo. » Trad. dell' Adriani. Lo stesso dice S. Tommaso nel cap. 97 del l. della *Summa contra gent.* argomentando » divinum esse est vivere; ipse igitur est vivens. »

antecedentemente, ma anzi è fatto esistere per essa virtù, la quale essendo infinita produce la cosa *da nessun' altra cosa;* il che appunto dicesi *creare* (1).

Fu detto, o signori, che ciò che è possibile ad essere e a non essere ha una causa, essendo che considerato in se, si tiene ugualmente ai due estremi; sì che bisogna darsi qualcosa che il determini per l'uno, e non potendo procedersi all'infinito, fa uopo darsi un che necessario che sia la causa di tutti i possibili essere e non essere. È poi necessario quello che ha in se la causa di sua necessità, nel che nè anco si può procedere all' infinito, e però si giunge a qualche cosa che ha per sè l' essere necessariamente. Il quale essere necessario non può essere che uno; onde ogni cosa che è altra da esso, bisogna ridursi in Esso come nella causa del suo essere (2).

Senza una tal produzione, o giovani, non sarebbe assoluta nè infinita l'azione dell' essere assoluto; poichè avendo bisogno di qualcun' altra cosa per produrre i suoi effetti, che questi preesistano in un modo qualunque; non sarà punto una forza ed attività infinita, bensì limitata; il che distrugge e la natura e la nozione dell'Assoluto. L'Assoluto o è una virtù infinita di agire come infinita forza, sì che produca e faccia esistere sostanzialmente i termini della sua azione, cioè le creature; ovvero non è Assoluto.

(1) « Questo, verbo secondo i grammatici, e termine, secondo i loici, se bene si piglia generalmente, e con largo significato, per generare, significa propiamente produrre di nuovo alcuna sostanza senza alcuna materia preesistente, e, per dirlo con manco parole e più chiaramente, *Creare* è fare di nonnulla qualche cosa. » VARCHI, *Lezioni su Dante e Prose varie*, Lez. III. t. I. p. 126. Fir. 1841. E S. Tommaso aveva detto: « nihil esse potest in re quod non ipse (Deus) produxerit, cum sit universale essendi principium, et sic, nulla praesupposita materia, vel potentia, produxit. » *Summa contra gent.* L. I. c. 43. Nel quale passo la *potentia* è la passiva, che sarebbe della materia, non l' attiva che è la virtù creatrice stessa rispetto alle cose create.

(2) V. S. TOMM. *Summa contra gent.* L. II. c. 15.

Negando all'Assoluto la virtù creatrice, si nega la sua natura: quando invece di riguardare le cose come poste in essere dal non aver l'essere per sè stesse, si dice che queste cose altro non sono che o emanazioni dell'essere assoluto, o sue trasformazioni, o limitazioni, già è distrutto il concetto dell'Assoluto; perchè è distrutta la sua infinita attività, che non è più tale nel limitare sè stessa, o al più nel trasformarsi senza però produrre qualcosa di nuovo, che sia un esistente, ovvero un essere relativo; la cui ragione di esistere sia in esso Assoluto, ma intanto realmente esista, e sia veramente un essere in sè e non in altro. Un'attività, o signori, che non valga se non a trasformare le cose, e non già a produrle sostanzialmente, non può appartenere se non alle cause seconde, cioè agli esseri ch'esistono in forza dell'attività infinita del primo essere; e così fatta azione delle cause seconde si dice attività modale, non creatrice, in quanto possono dare nuovo modo alle cose, non mai essere o sostanza; come necessariamente deve darla una causa ch'è prima, la quale appunto perchè è prima non ha bisogno nè può avere necessità d'altre concause: e necessariamente adunque se è prima, debba essere creatrice, cioè deve avere un'attività assoluta, che produca sostanzialmente il suo effetto (1). Il che non è negato dal sistema panteistico qualunque si fosse. E invero non più che causa modale è la sostanza dello Spinoza, da cui era insegnato che *una sostanza non può essere prodotta da altra sostanza* (Ethic. P. 1ª prop. VI); sì che le cose dette create non sono se non modi degli attributi dell'unica, eterna, ed infinita Sostanza, o Natura *naturante* com'egli stesso l'ha detto (2).

(1) « Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacente aliquid in esse producere... Hoc autem ostenso, manifestum quod Dei actio, quae est absque materia praejacente et creatio vocatur, non sit motus, neque mutatio, proprie loquendo. » S. Thom. Summa contra gent. L. II. c. 16, 17.

(2) Nello Scolio alla Dimostr. della XXIX *Propos.* della P. 1ª dell'Etica, così infatti si legge: « [illegible] nobis per *naturam na-*

La creazione adunque è nella natura dello stesso Assoluto. Ma, quantunque per sua natura stessa l'Assoluto sia creante, non s'inferisce intanto che l'Assoluto crei necessariamente; poichè dovendo essere infinitamente perfetto, non può mancare nè della intelligenza, nè della libertà, le quali sono la perfezione di un essere, operando o creando. La creazione necessaria toglierebbe all'Assoluto la libertà: quindi nè la creazione può essere necessaria, nè l'Assoluto può essere necessitato da qualche cosa per la quale debba agire (1). Questa necessità implicherebbe la dipendenza dell'essere assoluto; e l'essere creato che fosse necessario pel creatore, non sarebbe più contingente, ma anzi necessario; il che vuol dire non essere più creatura, ma avere la ragion dell'essere nella sua necessità; ciò che vuol dire essere *Dio*, o lo stesso Assoluto. La necessità della creazione da una parte distruggerebbe l'Assoluto, dall'altra farebbe della cosa creata l'Assoluto già distrutto. Se non che, se non può esserci nell'Assoluto necessità di porre i termini della sua azione esteriormente, in modo che sieno tanti esseri sostanziali; c'è pure in esso Assoluto una necessità interiore, per cui si può dire che generi eternalmente e necessariamente; benchè sia generazione questa che riguardi le idee, i tipi delle cose, i quali essendo in Dio, sono, come Dio, necessari ed eterni, quantunque non sentano nessuna necessità di avere una rap-

turantem et quid per *naturam naturatam* intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per *naturam naturantem* nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur sive talia substantiae attributa quae eternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. I prop. 14 et coroll. 2 prop. 17) Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per *naturatam* autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo necesse nec concipi possunt». *Oper. omn.* v. I. p. 210-11. ed. Lips. 1843.

(1) V. S. Tomm. *Summa* cit. L. II, c. 23.

presentazione esteriore. Le cose create appunto perché finite e temporanee, non possono essere necessarie all' Infinito ed all'eterno; perché contingenti, non possono portar necessità nell' Essere necessario; perché relative, non possono costringere l'Assoluto. Sicché, la creazione é libera *a priori*, ed é libera per prove *a posteriori*; poiché i prodotti dell'azione creante, appunto perché son prodotti, hanno un cominciamento; e perché hanno un cominciamento, che accusa deficienza di essere e potenza, non atto, hanno un limite. Ora, o signori, il cominciamento ed il limite costituiscono un essere contingente, cioé che puó non essere; e potendo adunque non essere, quando esiste, non esiste necessariamente; il che vale a dire é *creato liberamente*. Il tempo e lo spazio sono una pruova della libera creazione. La necessità non porterebbe il cominciamento delle cose, ma la loro eternità; e l'eternità di un essere porta di essere assoluto, e l' assoluto di essere infinito: ma noi non possiamo trovare nelle cose l'attributo di eternità, di assolutezza, d'infinità; bensi il contrario di temporaneità, di relazione, di finitudine: attributi che implicano la libertà dell'essere, il quale per sua virtú dà l'esistere ad un essere che comincia, e peró per sua natura è relativo, cosi come é limitato da altri esseri, vale a dire è finito e contingente. Onde come formola ontologica puó ben dirsi: *l'Assoluto crea il relativo liberamente; e il relativo esiste non necessariamente*. Che se si puó dire di essere necessario l'essere anche contingente al pensiero umano che parte dalla potenza, e non ha in sé il termine, pel quale si pone in atto; non é punto necessario un essere relativo al pensiero che è assoluto, cioé che é tutto atto, perché ha in sé stesso il termine, e non fuori, siccom'é del pensiero umano. Dio pensa tutto in sé; e i reali finiti non posson mai essergli necessarî; tranne considerandoli ne' loro eterni tipi, i quali sono il pensiero stesso di Dio, in cui hanno l'unità stessa della essenza divina, e si contengono, al dir di S. Agostino, nel Verbo, che é « ars quæ« dam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium ra« tionum viventium, incommutabilium; et omnes unum in

« ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum (*de Trinit.* « L. VI, II) »; tantochè S. Tommaso ebbe a dire che la divina essenza esistendo una, sia tuttavia propria similitudine e ragione di tutti gl'intelligibili, così come è ragione propria di ogni singola cosa (1).

Se non che, fermiamoci, o signori, un poco intorno all'Essere assoluto. L' Assoluto intende ed ama necessariamente sè stesso, ed intende ed ama necessariamente, perchè non può mancare, essendo eterno. L'Assoluto sussiste da sè stesso da tutta l'eternità, e conosce sè stesso ed ama eternamente sè stesso; imperocchè non può amare altro che non sia come lui infinito: ma, fuori dell'assoluto nulla esiste d'infinito; quindi l'assoluto ama necessariamente sè stesso. Ora non può conoscersi senza essere, come non può amarsi senza conoscere e senza essere; laonde la conoscenza dell'Assoluto è figlia dell'esistenza assoluta, e l'amore è spirato dall'esistenza e dalla conoscenza siffatta.

Poi, questi tre stati permanenti in cui è necessariamente l'essere divino, sono vita eziandio di esso essere, e come vita hanno un termine che producono; l' essere produce l'essere, l'intelligenza produce l'idea, l'amore produce il vincolo che lega l'essere e l'idea, e ne costituisce la creatura; quindi è che la creatura è prodotto della Forza divina, idea dell'Intelligenza divina, effetto della connessione tra l'idea e l'intelligenza operata dall' Amore divino. Nè il prodotto della forza sta senza quello della intelligenza, nè questi due prodotti senza il legame possono dare la creatura, la quale è reale per l' essere, è intelligibile per l'idea, non si distingue, ma nello stesso tempo è intelligibile e reale appunto per la connessione; così chè in ogni essere creato si trova l' azione della Trinità divina,

(1) V. *Summa contra gent.* L. I. c. 54. Scoto Erigena notò di Dio, che si credette aver avuto nome forse da Θέω, *curro*, o da Θεωρῶ, *video*, prima che si conoscessero le derivazioni o parentele sanscrite nel greco e nel latino; « Ipse enim omnia, quae sunt, in seipso videt, dum nihil extra seipsum aspiciat, quia nihil extra seipsum est. » *De divis. Nat.* L. I. p. 451. ed. Migne, Paris, 1853.

anzi, come diceva S. Agostino, ogni creatura riflette questa Trinità (1), appunto perchè nella sua creazione concorrono, secondo il linguaggio cristiano, il Padre dando l'essere, il Figlio dando il tipo, lo Spirito informando l'essere col tipo e costituendone una creatura speciale. La quale imagine della Trinità più che altrove si manifesta nell'uomo ch'è essere che ha intelligenza e volontà, e quindi intende ed ama come Dio, ch'eternamente è, eternamente intende sè stesso, ed eternamente si ama. E questa Trinità nell'unità assoluta non s'è mai perduta di vista dalla scienza. Dopo S. Agostino si è considerata la trinità nella natura dai filosofi scolastici, e massimamente da Scoto Erigena e da Amaury, i quali non vedevano altro nelle cose che la trinità divina, che col mondo intanto facea tutt'uno; essendo il loro un sistema di schietto panteismo. E dopo di questi filosofi, ai nostri tempi l'Hegel e il Lamennais, non han fatto che voler trovare nell'esistenza universale la trinità dell'essere panteisticamente considerata. L'*Idea* che si svolge per l'Hegel è il Padre della trinità cristiana; la *natura* è il Figlio; e lo *spirito assoluto* è lo Spirito divino istesso. Così anche pel Lamennais, che volle trovare la Trinità eziandio nei regni speciali degli esseri fisici, come nel regno animale, nel vegetale e nel minerale. L'esserci forza, ordine, unità, è tutto proveniente dall'esserci la forza divina, l'intelligenza divina e l'amore divino. E il nostro Vincenzo Miceli, pria dell'Hegel e del Lamennais, sosteneva eziandio che non si dà che la sola Trinità, nè può darsi fuori di essa cosa alcuna. Così la Onnipotenza, la Sapienza e la Carità che sono le tre persone divine, fanno la prima il mondo estrinsecamente considerata, la seconda le anime considerate nei suoi concetti eziandio estrinseci, la terza la vita sovrannaturale delle a-

(1) «Si mostra la Trinità per le creature, non dico perfettamente, ma in alcun modo, quasi come l'ombra al corpo, cui ombra è, e come l'immagine e la figura alla cosa, cui è figura.» CAVALCA, *Esposizione del Simbolo degli Apostoli*, L. I. c. XXVI.

nime che si rendono beate nella contemplazione dell' essere. Il mondo, le anime, la vita sovrannaturale non sono che la stessa Trinità divina estrinsecamente considerata (1).

Ma tutte queste dottrine non ponendo la sostanziale creazione delle cose, non costituiscono che, o la trasformazione di Dio, o la sua limitazione; nè le cose vengono ad essere altro che limiti dell'essere divino. L' Hegel infatti insegna la trasformazione di Dio, il Lamennais ed il Miceli la limitazione. È S. Agostino con S. Buonaventura, e sono tra gli ultimi filosofi il Rosmini, il Gioberti ed il D'Acquisto, che veggono nelle creature la copia della trinità divina; ma con un essere proprio, sostanziale, finito, nel quale c'è l'azione delle persone divine, ma non mai la medesimezza che il panteismo vede per tutto. Iddio, o signori, è causa prima e fine ultimo delle cose: come causa prima operando crea sostanzialmente; come causa ultima è il fine delle cose, non perchè queste tornano a Dio coll'immedesimarsi in esso, ma perchè necessariamente debbono tendere a Dio come a perfezione infinita; e perchè essendo progressive, sempre vanno partecipando della perfezione, attuando le loro potenze per quanto è conceduto all' essere finito. Il quale raggiunge il suo fine, quando rappresenta il suo ideale, ch'è il tipo eterno divino, per quanto può più compiutamente rappresentarlo; ma restando sempre di natura finita. Dante consacrava questa dottrina in quei versi del canto X del Paradiso:

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
  Che l'uno e l'altro eternalmente spira
  Lo primo ed ineffabile Valore,
Quanto per mente, o per occhio si gira
  Con tant'ordine fe', ch'esser non puote
  Senza gustar di Lui chi ciò rimira.

(1) V. *Specimen scientific.* pr. 57 87, e *Saggio storico* etc. p. 112. ed. cit.

Gli scolastici poi insegnavano intorno alla natura della causa, che la causa prima è eziandio fine ultimo d' una cosa; ed a questo proposito della creazione, essendo la causa prima Dio, non può esserci nelle creature altro fine che Dio stesso; poichè essendo causa intelligente, epperò operando con un fine, ed il fine di Dio non potendo essere che sè stesso, è necessità che le creature non abbiano per fine che lo stesso essere, ch'è il loro Principio. Da ciò la sentenza del Vico che *i finiti muovon da Dio, sussistono in Dio, ritornano a Dio.* Nè possono in verità altrimenti sussistere che in Dio, poichè non avendo in loro la ragion di esistere, ed avendola bensì nell'azione creatrice, bisogna che quest'azione sia immanente in essi, sì che come finiti non possano stare fuori di essa azione, perchè altrimenti avrebbero per ragione di essere il nulla, cioè non esistessero: e quindi non solamente son fatti esistere dall'azione di Dio, ma sussistono in virtù di quest' azione, ch' è la loro ragion d' essere, e fa la loro conservazione, e la loro finalità (1).

Pertanto, nella distinzione delle cause in efficiente, materiale istrumentale, occasionale, formale e finale, siccome nella logica fu detto, è la efficiente, la cui massima virtù sarebbe il *creare*, che può dirsi causa prima e creatrice, e immedesimarsi con la *finale*, come fine ideale dell'effetto di cui è Principio reale. Le altre cause possono tutte dirsi seconde, o concause; e però è da notare, che riguardo alle cause seconde il carattere che in esse si trova non è mai di efficienza assoluta, bensì di efficacia relativa, siccome è il carattere proprio della causa strumentale, occasionale, materiale, modale, e non più. Gli esseri finiti come forze finite non hanno virtù creatrice, ma solo trasformatrice

(1) « Ipsum enim omnia appetunt. Est igitur principium, medium et finis. Principium quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsun subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia » J. SCOT. ERIGEN. *De divis. Nat.* L. I. p. 451. ed. Migne. Paris. 1853.

ed occasionale; hanno bisogno sempre d'una materia; quando la causa prima non può aver bisogno di materia, nè di occasione estrinseca, nè di strumento, nè di cosa infine che non sia la sua stessa virtù.

Dopo ciò, eccovi le conclusioni di quanto, o giovani, si è detto:

1.

L'Uno è necessariamente prima del multiplo: è per sè; è il Primo Ontologico, e si converte col Necessario, con l'Assoluto, coll'Infinito, coll' *Atto* puro e la Causa Prima. L'Uno è l'Ente, preso nello stretto linguaggio metafisico.

2.

Il sistema degli esseri è varietà che si riduce all'unità: nè la dualità che si presenta può essere di due Assoluti, di due Primi ontologici, come s'intendevano dagli antichi dualisti, e dall'antica filosofia greca che faceva parimente eterni Dio e la Materia. L' un termine della dualità ha principio e ragione nell'altro; è posto dall'Uno sostanzialmente, cioè per *creazione*.

3.

La creazione è della natura dello stesso Assoluto, o dell'Ente, che è infinita forza e liberamente agente, senza cui non sarebbe più l'Assoluto e l'Infinito Essere, ma qualcosa di limitato e d'imperfetto.

4.

L' Assoluto intende ed ama sè stesso necessariamente, perchè in sè è Atto puro, assoluto, necessario, perfettissimo: sicchè come tipi eterni i finiti in Dio sono di natura

necessari, essendo Dio tutto ciò che è in Dio. Questa sarebbe una generazione eterna, necessaria, di che qualche volta si parla nelle scuole. Ma, non è punto necessario che il tipo eterno ideale abbia la sua rappresentazione reale nel tempo, pel pensiero assoluto che essendo tutto Atto ha in sè stesso il termine, e non fuori; nella qual'ultima condizione non sarebbe più assoluto, nè Atto puro. La creazione è necessariamente libera, perchè altrimenti non sarebbe creazione; ed è opera dell'Essere, del Pensiero, e dell'Amore divino, che sono Trinità immanente nell'Unità dell'Essere Assoluto.

5.

La limitazione nell'Assoluto lo distrugge: e però o l'assoluto ha virtù di poter creare, o non sarà mai il vero Assoluto. Per questa infinita virtù che è pure Atto infinito, l'Ente è Causa, e causa efficiente, cioè vera causa che è appunto creatrice: i cui effetti sussistono in essa Causa, non sostanzialmente, ma virtualmente, cioè in quanto non son posti all'essere che per essa; non durano nell'essere che per l'immanenza dell'azione creatrice; e poichè per la loro finitudine si accostano al nulla, per l'essere che hanno, si possono dire essere per partecipazione dell'Essere, come dicevano gli scolastici (1).

(1) « Illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem ». S. Thom. *Sum. Theol.* Q. III, art. IV. — « Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7 Physicor, a text. 10 usque ad 13 inclu. probatur quod motum et movens oportet esse simul...... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modus quo esse habet. ». Q. VIII, art. 1; e *Summa contra gent.* L. I. c. XXVI.

LEZIONE IV.

Delle esistenze, o del multiplo. De' finiti e delle cause seconde.

Posta la Causa che si converte con l' Assoluto, come questo con l' Ente, e l' Ente con l' Uno; che è a dire intanto, o signori, degli effetti di questa Causa Prima? Il prodotto della causalità assoluta, ovvero della virtù creatrice dell' Assoluto, non è che un essere semplice, che si è chiamato da filosofi *principio metafisico, o monade, o semplice* solamente; e la composizione con altri semplici e con altre monadi dà gli esseri fisici, i quali compongono l' insieme delle cose create, a cui si dà nome di Universo. Quest' insieme è unità e moltiplicità nella sua totalità.

Ogni composizione è necessità che cominci dai semplici, ma i semplici non possono derivare da altri esseri come risultamento, perchè allora non sarebbero più semplici; quindi sono i primi ad esistere, e la loro esistenza posta direttamente dalla causa creatrice precede ogni altra esistenza di composizioni, quale di fatto si vede negli esseri mondiali. E questi semplici sono forze, in virtù di che si ravvicinano e fanno l' unità dell' essere che ne risulta; come dall' insieme poi di tante unità, che sono i corpi sieno piccolissimi, sieno in grandi masse, risulta uno sviluppo di forze di relazione, che sono l' attrazione e la ripulsione, onde avviene la composizione e la trasformazione chimica e fisica delle cose, restando sempre intanto non mutate le sostanze primitive, ossiano i principî metafisici, le monadi, i semplici, già immediatamente fatti esistere dalla Virtù assoluta. Nella quale composizione e trasformazione si mantiene un ordine così mirabile, che tutto è disposto con peso e con misura, ed a traverso dell' immensa varietà si mostra l' unità permanente nelle cose, per cui sono appunto dette *uni verso*, cioè rivolte all' unità.

L'Universo è un vasto sistema di mondi, come ogni mondo è un vasto sistema di generi e di specie, ed i generi e

e specie racchiudono infiniti individui, e l'individuo infinite monadi, ed ogni monade è centro possibile ed attuale di altre monadi; sicchè la prima unità rappresenta la prima composizione del numero, ed il numero le altre composizioni, che fanno tutte intiere un'armonia, alla quale appunto per quest'ordine di sfere tra sfere, di cerchi minori tra cerchi maggiori, i Greci diedero il nome di κόσμος, cosa di cosa ordinata.

La natura intanto delle cose create ch'è di non essere assoluta, e d'altra parte l'avere per principio esse cose un essere intelligente, dimodochè necessariamente hanno un fine, porta che son esse perfettibili. Tutto ciò ch'è nel tempo pel principio, e nello spazio per la limitazione, ha per attributo essenziale questa perfettibilità; siccome ciò che non è nel tempo e nello spazio, non può essere che natura immanente. Le cose dunque del mondo ed il mondo stesso sono in via di perfezione voluta dal loro essere medesimo, e questa perfettibilità si va svolgendo nell'attuazione delle potenze dell'essere creato: è una partecipazione sempre più dell'essere infinito, a cui l'essere creato si va accostando sin dal primo momento del suo esistere, come a fine di sua esistenza. Per la quale perfettibilità può dirsi che il mondo abbia una infinità potenziale, ch'è la virtù di estendersi sempre nella sua natura ben altra che la infinità attuale, che non può essere se non dell'assoluto, ch'è atto puro, sempre infinito ed immutabile (1).

Come nell'essere assoluto c'è necessariamente infinità attuale, e se si trovasse in esso la infinità potenziale giusta la dottrina di Hegel, sarebbe al momento distrutto; così il non trovarsi infinità potenziale nella creazione sarebbe un considerarla fuori del tempo e fuori dello spazio, pei quali la successione è limitazione, ma nello stesso tempo miglioramento ed ingrandimento. Se il fine della creazione è l'infinito, non potrebbe il mondo nè aggiun-

(1) S. Tommaso, Summa contra gentes, L. 1, c. 1.

gere nè avanzarsi a questo fine senza la sua perfettibilità, da cui esce la perfezione, non assoluta, ma relativa, di cui le cose sono capaci. Questo è il vero ottimismo che si può predicare delle cose, e non quello che le renderebbe immutabili, e perciò appunto non più create, ma assolute, e della stessa natura dell' infinito, il quale ha sempre, o signori, infinità attuale non mai potenziale.

Per la quale perfettibilità si vede nel mondo la contropposizione delle forze vinta dall'armonia di esse forze, ciò che fa la dialettica universale secondo il linguaggio platonico, ovvero lo svolgimento continuo e sempre perfettibile delle cose finite; le quali rispondono così alla idea creatrice rappresentandola nell' armonia universale, in cui le forze si rivolgono veramente a quell'Unità che è principio, mezzo e fine della creazione.

Questa unità è lo stesso che l' Ente Uno; poichè l' Uno e l' Ente si convertono. Che se Platone il quale appunto poneva questa siffatta conversione, trovava intanto nell'Uno non solo la causa della moltiplicità, ma eziandio la stessa moltiplicità, non bisogna intendere la dottrina platonica nel senso panteistico. Così insegnava che all'Uno conviene l' Essere, sicchè è Uno ed Ente nello stesso tempo per mutua connessione, essendo l'Uno partecipe dell' Essenza, e l'Essenza non essendo che Uno. Dippiù l'Ente Uno è Molti nello stesso tempo; ciò che troviamo significato in questo giudizio: ***l'Uno è l'Uno***. In esso abbiamo una moltiplicità, nell'affermazione cioè dell'Uno, dell'Essenza, della Connessione: abbiamo in una parola il Molteplice. L' Uno per ciò ch'è Uno è Altro dall' Essenza, e l' Essenza, la quale non è Altra dall'Uno pigliandosi l'Uno per sè stesso, diviene eziandio Altra. Nè l'Altro è lo stesso dell'Essenza o dell'Uno: sicchè c'è l'Uno, c'è l' Essenza, c'è l' Altro; se non che, nominando qualsiasi di questi termini, li comprendiamo sempre tutti (1). Pertanto nell'Uno c'è il Tre,

(1) « Quod si Essentia Alterum, Unum vero Alterum est: ipsum Unum, ex eo quod Unum, ab Essentia Alterum est: neque Essentia, quatenus Essentia, ab Uno est Altera; sed quatenus ipsum

il pari e l'impari, ciò ch'è il Moltiplice. Ma la molteplicità fuori dell'unità è quella che propriamente ferma Platone, benchè anche questa stessa moltiplicità sia pure e prima di tutto nella unità. L'idea è il modello delle cose, le quali possono infinitamente ripeterlo e rappresentarlo: e questa natura che c'è nel tipo di poter essere infinitamente ripetuto, è la Moltiplicità nella Unità. Al contrario l'esserci nelle cose simili la rappresentazione d' uno stesso archetipo, porta in esse cose, che sono molteplici, l' unità del modello, e quindi abbiamo nella moltiplicità reale chiusa l'Unità ideale. Questo ci pare il senso del famoso *Parmenide* di Platone; così doversi intendere la sentenza platonica che l' Uno sia Moltiplice e il Molteplice sia Uno nello stesso tempo : con questa differenza che la moltiplicità nell'Uno è di relazione solamente, la moltiplicità nelle idee è di sola potenzialità e nulla più; ma la moltiplicità nelle cose nasce dai limiti, dalla mancanza di essere, per cui si ripetono le copie dei modelli eterni infinitamente, e si trova in fatto la vera moltiplicità, in cui la unità non è che l'ideale, cioè in quello che hanno insieme come copie d' uno stesso esemplare. Quindi Platone insegnava che l'Ente Uno, il quale è Uno e Molti, è anche Tutto ed ha in sè il principio, il mezzo ed il fine, senza cui non c'è totalità; il che non era nelle copie delle idee, le quali venendo dal limite non sono che parti e non comprendono l'Uno, mentre l'Uno comprende il Tutto; e per via della unità ideale è in tutte le cose ed in ognuna, in quanto che non essendo in ognuna, non potrebb' essere in tutte, nè è maggiormente in una e meno contenuto in un'altra, ma sono le cose che quanto più rappresentano le idee si può dire che più partecipano dell'unità, e quanto meno,

per se Alterum, et ipsum per se Aliud, Altera per se invicem....... Ipsum Alterum nec Uni neque Essentiae idem est: quid vero? Ipsum Essentiam et Unum dixero, non utrumque dixero? Non et ... Essentia et Alterum, vel Alterum et Unum, et sic ubique in singulis ambo dico? Sane. » PLATONIS, *Op. omn.* Parmenidès *vel de Uno et de Ideis*, ecc. tralat. Mars. Ficini.

più della moltiplicità, la quale venendo dalla negazione, partecipa anzichè dall'essere, del nulla, ovvero della negazione dell' essere. Sicchè l'Uno è sempre in sè stesso immutabile, le cose al contrario per questa limitazione, donde viene la successione, sono mutabili : il primo è immanente e necessario, le seconde sono passeggiere e contingenti (1).

Ma, è irrepugnabile sentenza che l' effetto somigli alla cagione; che è quanto a dire nell' opera starsi impresso l'artefice. Il che specialmente dell' universo è manifestissimo; il quale senza l' onnipotenza dell' Uno, la sapienza, e uno stretto legame che l' una e l' altra nel seno di quello colleghi, non potrebbe mai avere la esistenza, l' ordine e il modo o la ragione come l' uno all' altra sia stretta. Onde è che per questo si veggono chiare per l' intelletto, applicandolo a tutto l' immenso Cosmo, o alle singole fatture, nelle visibili cose le invisibili virtù del sommo Fattore. Chè, colla creazione l' Uno compone le cose a specchio della sua natura e delle attribuzioni sue. L'essere della creatura porge innanzi agli occhi l' onnipotenza del Creatore: siccome l' ordine in che si trova ci dimostra l' intelligenza; e il vincolo eterno che tiene conflate, secondo cantò il Poeta, l' una e l' altra in seno allo stesso Uno, esso si rivela nell' esistenza medesima della creatura, nella quale l' essere e l' ordine sostanzialmente sono connessi in unità di vita (2). L' universo è simulacro non solo del divino Logos, ma di tutta la divina natura, di cui, come sopra,

(1) Così sul proposito leggiamo in Plutarco nell' opuscolo sulla *Iscrizione Delfica*, *EI*: « egli (quello che è, Dio, l' Uno, l'Ente) non sarà terminato da tempo alcuno; ma dalla eternità immobile e libera dal tempo e dal mutamento; nella quale non ci è nulla prima, nè poi; nulla di venturo, nulla di passato; niente di più antico, niente di più nuovo; ma essendo una, col solo istante del tempo dura in sempiterno; e in questa guisa quello che si dice che sia, veramente è; non che abbia a venire, non passato, non generato, nè per mancar mai ». Trad. dell' Adriani.

(2) S. Tom. *Sum. contra gent.* lib. 3, c. XV, 4.

o signori. si è detto, e piace sempre ripetere, in ogni creatura s. Agostino scorge il vestigio, e dentro, fuori, o intorno, o sopra, o sotto di lei, Lui sempre vede stante dentro a tutte le cose, o fuori; a dimostrarsi creatore e governatore dell'opera sua (1). Esso Uno, diversamente che il Numero pitagorico, e la Psiche cosmica di Platone e degli Stoici, o la Sostanza spinoziana, e la sempre nuova ludente Onnipotenza del Miceli, o l'Identità di Schelling, e l'Idea dell'Hegel, o la Trinità del Cousin e del Lamennais, o la Volontà unica e assoluta Forza dello Schopenhauer, ovvero l'Inconscio dell'Hartmann; è veramente il principio, il mezzo e il fine delle cose, che sono contingenti esseri e finiti, moltitudine e numero (perché fatte dell'Essere che è necessario ed infinito, Uno ed Ente insieme); e da lui infinitamente distanti. Esse sono nel moto e nella estensione, perché non possono essere quali creature nella quiete eterna, e nella infinità del, Creatore. Conciossiaché, il moto è proprietà di cosa che pigli cominciamento, e non stia per sua virtuale essenza assolutamente in sè, siccome l'Ente, nel quale un eterno *È* in una eterna quiete è sua natura ed attributo insieme; e la estensione si trova dove ci ha limite. come nel multiplo fanno da' limiti le parti. Talché coteste due condizioni, cioè il moto e la estensione, non sono che modi e qualità, le quali alle finite cose si convengono. Nell'infinito non potrebbe mai capire l'estensione, senza farne venir meno la natura. La quale perchè è infinita, è una; nè da cosa fuori di sè può per modo alcuno essere circoscritta : chè

(1) « Interior es, ut omnia contineas, et ideo exterior es ut incircumscriptae magnitudinis tuae immensitate omnia concludas: per id ergo quod interior es, ostenderis esse *creator;* per id vero quod exsterior es, *gubernator* omnium demonstraris. » *Medit.* c. XXX.— Al quale passo il Leibnizio aggiungerebbe, ripetendo le parole stesse di S. Bonaventura (*Itiner.* cap. 5), « On a fort bien dit qu' il est comme centre partout, mais que sa circonfèrence n'est nulle part » v. *De la Nature et de la Grace,* 13. Oeuv. par Jacques, t. II. p. 485. Par. 1846.

la circoscrizione è posta dalle parti, le quali sono numero; e perciò multiplicità e limitazione dell'una per l'altra; nè ciò nell' Uno, senza ripugnanza e metafisica e logica, sarebbe facil cosa supporre. Il che apre la via all'argomento, che è stato sempre la croce degli speculanti, riguardante la specie e condizione dello spazio e del tempo. Nel che fra tutti i filosofi il solo Platone, mi pare, si tenne assai presso alla dottrina vera. Ornando il cielo, ei disse, l'Artefice supremo fece la *eterna imagine fluente nel numero dell'eternità immanente nell'unità*, la quale per noi di *tempo* ha il nome. Quindi, « *i giorni e le notti, e i mesi e gli anni che prima del cielo non erano, comandò eziandio nascere, nascendo il mondo* (1). » Per questo modo il tempo è insieme colle cose fatte; nè potrà darsi l'insulsa questione di tempo puro, obbiettivo, stante per sè, in molti sistemi non poco agitata. E niente forse di difetto sarebbe nella dottrina platonica, se il tempo cosiffatto non fosse creduto *eterna* imagine della eternità : conciossiachè, la eternità può essere per fermo il principio del tempo; ma questo per nessun verso è mai la *eterna imagine* di quella. Al qual difetto Platone fu condotto dall'eternità dell'Ile, alla quale suppose, quantunque la dicesse fluitante e inordinata, una eternità pari a quella dell'Uno; se con ciò avesse voluto intendere la eterna possibilità della cose, o un che di eterno oltre l' Uno, o un che di medesimo coll' Uno, non si sa (2). Da ciò venne eziandio l'altra opinione dell'ateniese filosofo, cioè, che lo spazio fosse (altrimenti che il tempo), non perituro, anzi a tutte le cose che generate sono, sede e loco. Chè, necessario credette (siccome necessaria l'informe materia), che col *principio generatore* e le *forme* o *spezie*, precedesse all'ordinamento cosmico eziandio il *luogo* (3). Ma, schivandosi per la dottrina della crea-

(1) V. Op. *Timaeus, vel de natura*, p. 711, Basileae 1839.

(2) Vedi il misterioso *Parmenide* (secunda snpposito); e nel *Timeo*, dove fa parola dell'*anima del mondo*.

(3) Così Platone: « Unum *quod gignitur*, aliud *in quo gignitur*, Aliud *a quo similitudinem trahit quod nascitur*. Timaeus etc. »

zione l'inciampo venuto per le mani al sapiente figlio di Aristone, a me pare che il tempo e lo spazio piglino tutt'altro modo che l'obbiettivo e assoluto dei partigiani del Newton; o il subbiettivo e categorico del Kant, e dei puri psicologi della scuola francese. Il tempo non esiste in obbiettivo modo come si voglia, senza lo svolgimento delle metafisiche, e il movimento delle fisiche forze. Ché prima della creazione esso è impossibile nell'eternità di Dio, ove nulla si muove; ed una quiete od atto immanente eternamente si stà. Il tempo ha esordio colle forze create; conciossiaché per esse comincia un principio nell'esistenza e nei modi loro, e, per la limitazione onde sono fatte, da esse soltanto si viene da potenziali virtù ad atti successivi e rinnovati. Ove è potenza, secondo dice l'Angelico, è principio; perocché siffatta virtù può non essere (1); e principio è dove è dato già il tempo. Il quale in sull'esistere delle forze è contenuto nel conato, in che esse si trovano; e da esse procede insieme allo svolgimento loro: talché, *il tempo obbiettivamente è la forza medesima che nei suoi atti erompe e si svolge; nè esso tien ragione diversa e fuori del cerchio delle forze istesse.* Nè il concetto subbiettivo è mica nozione pura o forma; ovvero tutto esce dello spirito e gli è nativo: esso piglia origine dai dati che le forze naturali porgono allo spirito, ed è fatto alla apprensione di essi: o sia che si ha considerazione alla virtuale potenza, o sia che si mediti alla successione degli atti (2), i quali in virtù dell'atto divino, che è di essi prima cagione perché creatore, hanno virtù e ad esistere e a stare (3).

(1) v. *Sum. contr. gentil.* l. I, c. 15, 16, I.

(2) A questo proposito del tempo così si legge nel Miceli, *Saggio storico:* « il tempo è un resultamento della successione non interrotta dai termini, e della cognizione della medesima successione » v. *Il Miceli o l'Apologia del sistema* etc. ed. cit.

(3) « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse, nam omnia alia sunt determinationes ipsius: igitur est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis.

La creazione e lo svolgimento delle forze create sono, quasi per dire, la ragione e la materia del tempo; che è termine della prima, e forma, riguardo alle intelligenze create, del secondo. Non volle nèmanco S. Agostino ricevere la volgare locuzione che il mondo sia stato fatto nel tempo; essendo che il fatto nel tempo ha riguardo ad un innanti e ad un dopo; e piuttosto disse che non fu *nel tempo*, ma fatto *col tempo*. Nella quale sentenza raccolse il suo detto che il tempo corre col moto, e noi misuriamo il moto nel tempo, e il tempo è misurato dall'animo in cui è permanente per la *memoria*, per l'*aspettazione*, per l'*attenzione*, cioè sia come *passato*, sia come *futuro*, sia come *presente*; nè esso e senza la creatura, nè mai pria del mondo (1). La quale dottrina fu eziandio seguita dai due sommi intelletti delle Scuole, S. Tommaso e S. Bonaventura; ponendo l'angelico la ragion del tempo nel moto, anzi considerandolo come il *numero del moto* (2), e il serafico Dottore riferendo l'essere del tempo al moto della variazione, e il cominciamento alla mutazione di esse cose mutabili (3). Onde, stando il tempo nel conato e nel moto, che indi ne viene (conciossiachè il conato nasce ed è proprio di qualsiasi virtù non in atto, ma disposta all'atto, che in essa ha la potenza e la sua ragione), pare che eziandio lo spazio non sia altro che *il modo delle forze create che si muovono in fisica composizione; nè in sè tutt'altro che il tempo medesimo per guisa diversa* (4), Nel conato si ha, riguardo allo sviluppa-

Secunda autem agentia quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectionnes quae determinant esse. » S. TOM. *Sum. contr. gent.* l. III, c. 66, 5.

[1) V. *De Civit. Dei,* l. XI, c. VI, Nullum tempus esse posse sine creatura ». v. *Confess.* L. XI. c. 28, 30. E Brunetto Latini nel *Tesoro,* l. I. c. X « il tempo fu cominciato per le creature, e non le creature per lo tempo ».

(2) v. *Sum. contra gent.* l. I, c, XV.

(3) S. BONAV. *in sec. Lib. Sent.* dist. I, art. I, q. II (*resol.*)

(4) S. Agostino che sapientemente meditò ;sul tempo in quel

mento espansivo delle forze, il *punto*, e in questo similmente in ragion del movimento di esse si pone il *conato*. Conato e punto sono un modo medesimo proprio della forza creata e limitata, la quale nel suo movimento, in che è posta, è doppia ragione e di tempo e di spazio; di successione di moti, e di estensione di parti: ovvero di continuazione di conato; e di continuità di punti. Non è il tempo senza l'esistenza e il moto della forza creata; nè lo spazio sta senza lo sviluppamento nella continuità di essa forza (1); e in guisa medesima sono il tempo nello spazio, e lo spazio nel tempo, come la maniera stessa della forza dà il conato, onde procede il moto; e porge il punto, onde è fatto lo spazio (2). Che, tutte le forze, pur-

caro libro delle Confessioni, dice che « i tempi non son altro che le mutazioni delle cose che variano e cambiano figura (L. XII, c. 10. tr. Bindi) »; e in noi misura del tempo (cioè tempo soggettivamente considerato) è l'impressione che fanno nel nostro spirito le cose *via via che passano, e passando vi lasciano la propria stampa*, e questa si misura perchè presente, e non già le realtà che l'han lasciata passando (L, XI. c. 27),

(1) « Inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum nullus locus sit praeter mundum. ». D. Aug. *De Civ. Dei*, l. XI, c. V. — « Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore, nam tempus consequitur motum localem: unde non mensurat nisi ea, quae aliqualiter sunt in loco. » S. Tom. *Sum. cont. gent*, l. 2, c. 96. E il Ficino nel comento al libro *de Eternitate et tempore* di Plotino, avvisa che il tempo non è lo stesso che il moto, poichè il moto è nel tempo, e questo è la misura del moto; bensì il tempo è nell'azione successiva delle forze, donde nell'ordine fisico il moto; e » probabilius est igitur tempus esse aliquid ad motum proprie pertinens, quam ipsum proprie motum ». Sì che il tempo ebbe cominciamento appena la forza creatrice per intimo suo movimento « una cum hoc motu simul et tempore produxit mundum in tempore mobilem ». v. *Opera* t. II. *In Plotinum Comm.* p. 1722. Basil. 1561.

(2) Così poi lo Spinoza intorno al tempo avvisa ne' suoi *Cogitata Methaphysica:* « ante creationem nullum nos posse imaginari tempus, neque durationem, sed hæc cum rebus incepisse.

chè sieno create, avendo virtù e potenza allo svilupparsi; han parimente il principio del tempo e dello spazio, in che si pongon esse nell'intreccio mondiale della creazione. Per la qual cosa, non son altro questi due modi inerenti a qualsiasi forza, che condizioni della cosa creata; nè mai di Dio, secondochè pone il Clarck; nè punto *infiniti negativi*, giusta la ingegnosissima teorica del nostro Rosario Castro (1). E mi pare assai filosofico quello del Campanella, il quale il vacuo così detto disse non essere nulla, anzi il medesimo che il pieno (2); e savia la sentenza del Vico che dice non consentir la natura che si immaginino queste fantasie di uno spazio vuoto (3), quando i corpi muovonsi per lo pieno (4). Nè poi il frate Calabrese vide nel tempo altra cosa che la successione, e per sè stesso, la durazione delle essenze universali.

Tempus enim mensura est durationis, sive potius nihil est præter modum cogitandi. Quare non tantum præsupponit quamcumque rem creatam, sed præcipue homines cogitantes. Duratio autem desinit, ubi res creatæ desinunt esse, et incipit, ubi res creatæ existere incipiunt. *Res creatæ*, inquam. Nam Deo nullam competere, sed tantum æternitatem, jam supra satis evidenter ostendimus. Quare duratio res creatas præsupponit, aut ad minimum supponit. Qui autem durationem et tempus ante res creatas imaginantur, eodem prejudicio laborant ac illi, qui extra materiam spatium fingunt, ut per se satis est manifestum. » Part. II. c. X § 5.

(1) V. *Schizzo di Cosmografia Filosofica dedotta dalla Genesi Mosaica*; Pal. 1848: e vedi intorno a questo profondo lavoro il nostro libro *Sullo stato att. e sui bisogi degli studi filos. in Sicilia*, pag. 59 e seg. Palermo 1854, e la *Storia della filosofia in Sicilia* etc. vol. II, L. IV. p. Pal. 1873.

(2) v. *Univ. Philos.* p. 1, l. 1. c. IX.

(3) Il Miceli nè manco volle ammettere il vuoto; perchè « essendo la Forza una e viva, tutta agisce, ed in conseguenza non si può dare vacanza di cosa fra l'una e l'altra (v. nel vol. cit. il *Saggio Storico* p. 159.) » Lo spazio pel filosofo monrealese sarebbe la « non percezione tra l'una e l'altra azione; » non però la mancanza de' termini della Forza. Da ciò il dire che lo spazio sia subbiettivo, non punto obbiettivo.

(4) *Dell' ant. Sap. degl' It.* c. 4, § 3.

Il tempo e lo spazio, ossia lo sviluppamento delle forze e degli atti loro in metafisica o fisica ordinazione, è indirizzato e come principio, e qual fine della universale moltitudine, dall'Uno; il quale eziandio porge e mezzo e centro a tutte esse forze; onde il sistema degli esseri è *universo*, e *mondo*, o *cosmos* pitagoricamente detto (1). L'Uno è il primo principio, e per dirla con S. Agostino, la fonte della vita, onde fluisce ogni vita, *o se soltanto sia non viva, senta e discerna; o se sia, e viva e senta, ma non discerna; ovvero se sia, viva, senta, e discerna eziandio* (2).

L'ordinamento e la condizione degli esseri, non muove d'altra cagione che da esso Uno, il quale dando e l'essere e le qualità di esso, pone il principio della diversità dei modi, e per la differenza di queste la varietà delle nature; benchè tutte sien poste alla esistenza dalla causa medesima, per la quale si mantengono. Il Creatore che è alla sua creatura principio di essere, è pur mezzo perchè in Lui, ovvero nella virtù creatrice di lui, essa viva; ed è fine eziandio, perchè il fine vien primo nella mente di una causa intelligente e libera, e ad esso non può non tendere qualunque siasi cosa che è fatta, e corra nel tempo la sua durazione, sotto a uno svolgimento successivo o non discordante dall' universale, di cui è parte. Il quale per sè, o signori, ha un primo motore, e sta di mezzo a due termini, nei quali principio e fine si identificano.

Onde, il multiplice che è dall'Uno, esiste e sta per la virtù creatrice dell'Uno, per ragion che le multiplici forze

(1) « Quem κόσμον Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum et nos a perfecta, absolutaque elegantia, mundum. » PLIN. l. 2, c. IV. (V. J. FACCIOLATI alla dizione *Mundus*). Κόσμος, 'ου, ordo; item mundus, ornatus, pulchitudo:an a κάζω, orno, ut sic quasi κ[illegible]μος; an vero a κομέω, curo? Hinc κοσμέω ordino, compono (SCHEVELL, lexic, gr. lat. κος.) » E dice il Ficino nel comento sopra il Convivio di Platone « *mundus* ornamentum significat ex multis compositum. »: *Op. omn.* p. 874, ed. ut sup.

(2) v. *Soliloq.* CXXXI, 7. *Medit.* CXXIX, 3.

create operano in virtù dell'Uno che loro mantiene l'essere, e in esse opera come in termine di sua azione; in modo che, pur appartenendosi gli atti loro alla loro natura, come forze sussistenti, questi atti sono possibili e avvengono per la creazione e la conservazione dell'Uno (1).

Il quale perchè è intelligente dà all'essere creato una sussistenza che risponda al disegno eterno di sua mente, sì che a questo per qualsiasi via o fatalmente o liberamente debba riferirsi; e perchè è creatore, lo conduce al fine, facendo in esso, che è essere limitato e finito, perseverare in mezzo alle mutazioni temporanee e mondiali, l'azione sua immanente. A Lui, che fu eternamente innanzi a tutte, tornano come testimoni di sua onnipotenza le forze cosmiche, e per una guisa o per l'altra è impossibile che le intelligenti nature possano uscire di Lui, o come beatitudine o quale giustizia (2). Nissun'essere può cominciare a stare senza l'Ente creatore e conservatore; e nessun'essere può aversi il suo fine oltre all'Ente Sommo ed Uno, al quale fa ritorno come a suo Fine perchè è suo Principio, trovando così la Causa finale nella efficiente. La teleologia del creato Universo si contiene nella Mente e nella Onnipotenza medesima, che per sè stessa crea e mantiene e a se conduce le universe fatture. Il Creatore operando con infinita sapienza ed onnipotenza, ha voluto godersi del titolo di Principio e Fine, Alfa ed Omega (3); essendo le cose tutte, di qualunque natura si sieno e forma, state fatte, al dir dell'Apostolo Paolo, pel suo Verbo, ossia *da esso*, *in esso*, *e per esso*, sì che *in esso viviamo*, *ci moviamo*, *ed esistiamo* (4).

(1) « Superessentiale autem unum, et ὄν unum, et omnem numerum terminat, et ipsum est ab uno numeri omnis existentis principium et causa et numerus et ordo. » DIONYS. AREOPAG. *De divinis nominib.* c. XIII. tral. J. Scoti Erig.

(2) v. S. AUGUST. *Manuale*, c. 1, II,—CORTEZ, *Sagg. sul Catt. lib. e social.* l. 1.

(3) v. APOCALYP, c. 1, v. 16. — c. XXI. 6.

(4) *Ad Colossens.* l. 16, 17—*Acta Apost.* v. II, 28. E in S. Giovanni *Evang.* 1. e 3. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil quod factum est. »

Per il che, dalle cose dette di sopra si scorge, o giovani, che l'Uno già principio creatore, mezzo conservatore, e fine d'indirizzo, è giocoforza pur essere Mente provvidenziale, che con infinita intelligenza e libertà regga e governi, senza discapito delle nature create intelligenti e libere, le cose che, facendole esistere, mantiene e rivolge ad una meta, sia da loro saputa, sia nè manco saputa, sia per forza d'istinto. E forse i greci, sieno stati i pitagorici primi, od altra setta di filosofanti, vollero chiamato *Cosmo* il mondo dalla *cura*, che di esso ponevano nel Creatore ed Ordinatore Supremo; benchè Anassagora il primo si dica che fra quelli della ionica scuola detti filosofi *dinamici*, abbia nella universa composizion delle cose veduto addentro una cotal forza e ragion di mente infinita (1). La presenza del Creatore nelle creature conduce seco che cotesta permanente azione sia eziandio provvidente, ossia ordinatrice e regolatrice sovrana dell'ordinamento universale. Chè la provvidenza segue dalla virtù creatrice; nè il Creatore può non esser mica provvidenziale principio delle sue fatture; le quali a suo grado secondo eterne ordinazioni egli regola e conduce per l'azione medesima sopra detta, che loro porge e mantiene esistenza ed ordine.

La Provvidenza ha dunque il governo delle cose, tostochè il secondo momento della creazione è già dato. Onde la creazione contiene per una guisa la produzione delle forze create. e per l'altra l'ordinazione loro; sovra cui dopo la creatrice, l'azione provvidenziale va compiendo, in esempio dell'eterno esemplare del Logos, la teleologia della divina fattura.

(1) V. CICER. *De nat. deor.* L. I, XI. LACTANT. *Inst.* In Senofane stesso abbiamo di Dio: «Totus videt, totusque intelligit, totusque audit — Sed sine negotio mentis vi cuncta permovet: » così come in Anassagora: «Verum Mens quaecumque erunt et nunc sunt et fuerunt, et reliqua omnia quae continentur coelo rerum multitudine instructo, et quae insunt in accretis vel jam secretis, sedulo ordinavit ». v. *Fragmenta Philosoph. graecor.* coll. MULLACHIUS, t. I. p. 101 e 250. Paris. Didot. 1860.

La materia e la forma degli scolastici conferiscono a questa prima e seconda opera, che dir si voglia; ed entrambe pigliano capo da unico sforzo, al dir del Vico, che è la virtù infinita dell'Uno: il quale è come la quiete, ond'esce il conato, che sono gli elementi metafisici dai quali è fatto il moto, che è ragione e forma delle fisiche confezioni. Talchè, esse metafisiche sostanze sono dette forze semplici ed incomposte, ma indi danno i *punti*, quanto alla distesa, e i *momenti*, come si chiamano, in ragion del moto; secondochè pone il Vico (1), e avuta considerazione alla creazione ed alla ordinazione di esse forze create.

Profondi filosofi hanno meditato a trovare il modo, come dal semplice. o dal principio metafisico sia fatto il composto, e dalla monade e diade di Pitagora, dalle omeomerie di Anassagora, all' Uno ed Altro e Molti di Platone (2), o agli atomi di Epicuro; dalla materia, forma e moto di Aristotile, sino alla monadologia del Leibniz; sempre si è applicato l'animo all'arduo nodo. Egli è vero che il Leibniz si abbia goduto i più favorevoli giudizi; e la Monadologia sia stata creduta tale da esser il migliore lavoro che si abbia in questa parte delle inchieste cosmologiche (3), e il sistema più acconcio all'oppugnazione del panteismo (4): ma la natura tuttavolta siccome ha cominciato pel mistero, similmente pel medesimo ha seguitato la sua ordinazione. Più che tutti i sistemi, o cari giovani, e meglio, che le spiegazioni del Boscoviek e di Cartesio, a me pare sapientissima cosa il trovare col nostro ab. Castro questa ragione (5) in un comando divino, il quale portando in se la efficienza di causa prima, e improntando del suo valore le forze create, o le cause seconde, pose in queste la virtù del comporsi e dell'ordinarsi a se-

(1) v. Dell'*Ant. sap. degl'Ital.* lett. in dif. dell'op. II.
(2) v. il *Parmenide* (Tertia supposit.) e il *Timeo*.
GIOBERTI *Introd. allo st. della filos.* l. 1, c. V.
MANCINO, *Elem. di filos.* v. 2, c. 2, § 742.
Schizzo di Cosmogr. filosof. et. l. 3.

condo gli archetipi eterni o il mondo *ideale*, del quale il reale è la rappresentazione, e la imitazione nella contingenza del tempo e ne' limiti dello spazio. Onde la creazione come tale, siccome da nessuna materia piglia a fare, così non porge all'esistenza che le forze metafisiche, o semplici ed elementari (eccetto le spirituali sostanze che non sono degli elementi, ma compiute nature), le quali sono indi il *substratum* delle forme e dei modi, onde costa l'universo: ossia dell'ordinazione, che alla creazione primaria, come secondaria, succede (1). Dalla Causa creatrice vengono le forze prime o i semplici, dai semplici i composti, e da questi è mandata su e sostenuta l'universale armonia (2). La quale nell'Uno ha principio, mezzo, e fine; nè senza di esso come centro, o fuori di esso qual periferia, affatto può stare. Secondochè pone e considerà s. Agostino, è immenso il Creatore; chè egli circonda di fuori e riempie di dentro le sue opere, le quali di sopra regge, sostiene di sotto; e chiudendo per la sua Onnipotenza l'universo, nissun adito può esser trovato a fuggire da Lui (3).

(1) V. D'Acquisto, *Sistema della Scienza univers.* parte I.

(2) «Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des action et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler *points méthaphysiques:* ils ont *quelque chose de vital et une espèce de perception*, et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point méthaphysique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n'y a que les points méthaphysiques ou de substance, constitués par le formes ou âmes, qui soient exacts et réels; et sens eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de moltitude» Leibniz. *Oeuvr. philos.* System. nouveau ecc. II. t. I. p. 584. 85. Paris. 1846.

Pertanto, siano queste conclusioni a raccogliere insieme tutto il già detto.

1.

Gli effetti immediati della Causa Assoluta sono *principii metafisici*, o *monadi*, o *semplici*, da cui per composizione tra loro vengono gli esseri *fisici*, del cui insiemo costa l'*Universo*. Questi semplici primi sono forze, le cui azioni danno un vasto sistema di mondi, composto di generi, di specie e d'individui, alla cui universale relazione i Greci diedero nome di *Cosmos*, ossia di cosa ordinata, composta ad un fine.

2.

Le cose del mondo, ossia queste forze, e il mondo stesso sono in via di perfezione voluta dal loro essere medesimo, il quale ha principio e fine, e però sta nel tempo e nello spazio, dentro cui nessuna cosa può essere immanente, ma deve avere per attributo essenziale la perfettibilità. La quale si va svolgendo nell'attuazione delle potenze dell'essere creato: è una partecipazione sempre più dell'infinito, cui si va accostando sempre, benchè finitamente, e senza mai poterlo raggiungere, l'essere finito, come a fine di sua esistenza. Nell' essere finito c'è una certa infinità potenziale, come nell'Infinito una necessaria infinità attuale.

3.

Il multiplo viene dall' Uno, e come realmente è fuori dell'Uno, idealmente è dentro lo stesso Uno. L'archetipo ideale uno in sè stesso, può essere infinitamente ripetuto e rappresentato nel reale; e questa natura che c'è nel tipo di poter essere infinitamente ripetuto, è la Moltiplicità *po-*

tuale nell'Unità; come la rappresentazione di uno stesso archetipo nelle cose simili, porta in esse l'unità del modello, e quindi nella moltiplicità *reale* rappresentata l' Unità *ideale* (1).

4.

L'esistenza del mondo e l'ordine in che si trova questa esistenza, è posta dalla onnipotenza e dalla sapienza dell'Uno, e ne è insieme manifestazione; ovvero il mondo è simulacro della divina natura, che è il principio, il mezzo e il fine delle cose, quantunque queste siano da essa infinitamente distanti rispetto all'essere. Nelle cose c'è moltitudine, limite e cominciamento; nell'Uno creatore c'è unità di essere, e quiete eterna. Nell' Infinito non c'è, nè potea mai darsi, moto ed estensione, cioè il tempo e lo spazio, che sono le due principali condizioni delle cose create e fisiche. Il tempo è necessariamente insieme con le cose fatte; e in modo obbiettivo esso non esiste se non nello svolgimento delle forze metafisiche, e il movimento delle fisiche. In Dio c'è Atto, nelle cose c' è potenza; e dove è potenza, c'è principio, e dove è principio, è già dato il tempo; il quale è la *forza medesima che nei suoi atti erompe e si svolge; nè è cosa diversa e fuori del cerchio delle forze istesse.* Conato e punto sono un modo medesimo proprio della forza creata e limitata; e però lo spazio eziandio non è altro che *il modo delle forze create che si muovono in fisica composizione; nè in sè è altro che il tempo medesimo per modo diverso.*

(1) V. S. Tomm. *Summ. contra gent.* L. I. c. 31, 35 — *Summ. T.* p. I. 1. p. 9. Sopra questo importantissimo problema, di cui tratta profondamente il Rosmini nella *Teosofia*, v. 1; «problema massimo della Ontologia, dice il Buroni, intorno al quale s'arrotarono da Parmenide e Platone fino all' Hegel e al Rosmini i maggiori ingegni del mondo»; vedi il dotto libro *Rosmini e S. Tommaso* — *Nozioni di Ontologia per introduzione allo studio della teologia*, per Giuseppe Buroni P. D. M. Sec. ediz. cap. II, p. 21 e segg. Torino, 1878.

5.

Il moltiplice *esce* per la creazione dall'Uno, ha *insidenza* per la conservazione nell'Uno, e *ritorna* per la sua teleologia all'Uno stesso, che è suo Principio e suo Fine. L'azione dell' Uno è creatrice, conservatrice, provvidenziale; produce ed ordina le cose a fare il *cosmo*, che dapprima costa di *monadi*, e *diadi*, *momenti* e *punti*, poi di *mondi* e *ordini di mondi*, accordati in un *Sistema di mondi*, che dà l'*unità nella totalità* delle cose.

LEZIONE V.

Della formola ontologica

Raccogliere tutta la sintesi reale, che si specchia nel nostro intelletto in una formola, non è, o signori, assai facile cosa; ma la sintesi della scienza si raccoglie appunto nelle sue formole, e l' Ontologia ha anch' essa la sua formola, della quale noi già entriamo a parlare.

Secondo il Campanella il principio di contraddizione è il fondamento non solo del conoscere, ma pur degli esseri, sì che sovra di esso si aggira appunto la Ontologia; essendochè per questo principio si trova la natura dell'essere e del non essere, in cui il filosofo calabrese distingueva certe proprietà sì per l' essere e sì pel non essere, dette nel suo linguaggio le *primalità*. Per l'essere adunque trovava queste primalità; 1° nella possibilità o nella virtualità, che diceva *potenza;* 2° nella conoscenza o nel sapere, che diceva *sapienza;* 3° nella simpatia o nell' amore, che diceva *amore*. Così nel poter essere trovava la ragione di una cosa, e nel suo essere il poter essere; indi trovava in ogni cosa o il sentirsi ed il conoscersi, o l' essere sentito e conosciuto: finalmente, ogni essere ha tendenza a conservarsi non a distruggersi, e quindi si ama, e per questo amore ha durata, energia ed esistenza. All'opposto le primalità del non essere sono: 1° l'impossibilità o il non aver

potenza, che chiamava *impotenza*; 2° l'assenza di conoscenza, che chiamava *insipienza*; 3° l'antipatia, ovvero la negazione del proprio essere, che chiamava *odio metafisico*. Epperò le tre primalità dell'essere fanno l'esistenza, la verità, la bontà sua, di cui è manifestazione la bellezza. Indi per iscala si va all'Essere primo e supremo ch' è Dio, al quale appartengono in modo perfettissimo le stesse primalità, ma con la differenza che, in lui la potenza è necessità, la conoscenza è destino, l'amore è armonia. Per queste primalità adunque necessarie nell' Essere Supremo, non necessarie negli altri esseri, assolute nel primo, non assolute nei secondi, perchè sono miste in questi ultimi delle primalità del non essere; il Campanella metteva unità di vita nella natura; e per l'unione dell' essere e della necessità che non si può separare, con il non essere ed il suo carattere di contingenza, esplicava quella mescolanza di necessità e di fortuito che presenta il mondo, la libertà e la provvidenza divina, l'ordine e le trasformazioni delle cose.

Questa ontologia del Campanella, o signori, ha molta parte originale; e se considera il mondo come una rivelazione in atto che Dio dà di sè stesso creando, non si può confondere per nulla colle dottrine panteistiche; poichè ammette un ordine sovrannaturale; una rivelazione fermata nei libri sacri; e sostiene la immortalità dell'anima umana, che per la religione si conduce dal mondo dei sensi al mondo invisibile, ed alla più alta perfezione (1).

La distinzione adunque dell' essere assoluto ed infinito, e dell'essere relativo e finito, si vede chiarissima nel Campanella; per cui nel primo essere le primalità dell'essere sono assolute; nel secondo le primalità stesse dell' essere sono imperfette, per la congiunzione con le primalità del non essere. Le teorie panteistiche, o signori, le quali non veggono altro che unità di tutto nell' unità di sostanza,

(1) V. TENNEMAN, *Manuale della Stor. della Filosofia*, t. II § 317, t. III, § 352. Mil. 1855. — BALDACCHINI, *Filosof. di Tomm. Campanella* v. I. Nap. 1847 — *Opere di Tomm. Campanella scelte da* A. D'ANCONA, v. I. pag. XLIII e seg. Tor. 1854.

partono da un sofisma, che consiste nel porre o riguardare come identici i contradittori: i quali se veramente sian tali non potranno mai venire ad identità, essendochè l'uno nega l'altro, e la identità di una doppia negazione sarebbe il nulla. Onde, o il panteismo debba negare la realtà dei finiti e de' contradittori, o se tutto vuole identico, appunto per questa identità non può pigliare a principio che il nulla, il quale veramente se avesse realtà sarebbe la indifferenza dei differenti, o la identità della identità e della non identità. Pertanto, a ragione si è detto che l'Hegel fu in questo più consentaneo di tutti i panteisti: poichè per principio del suo sistema pose che il nulla e l'essere sono identici; cioè, pose per principio il nullismo. E da ciò che i più rigidi fra' panteisti, che amano la logica, sulle prime si sforzano ad oppugnare il principio di contraddizione, riguardandolo solamente come una forma soggettiva che non abbia rispondenza nell' ordine reale; sì che fu detto dall'Hegel e da' suoi scolari che sia la sua *logica* superiore alla logica comune; la quale finchè avrà per fondamento il buon senso degli uomini, poggerà sempre su questo principio di contraddizione, che i panteisti combattono, e noi, o cari giovani, sentiamo così forte quanto l'essere nostro stesso ragionevole.

Ora da questo sì evidente errore dell'Hegel quale poteva essere la sua Ontologia? Il sistema di G. Hegel ha la apparenza di ontologismo, ma in fondo non è che un sistema psicologico, anzi solamente logico: poichè l'Idea che nel sistema è il principio, il mezzo, il fine, in quanto che tutto non è se non svolgimento di questa Idea; non altro troviamo essere se non una nozione di nozione, un'astrazione, un che di generalissimo, che non è se non nella mente, L'Idea pura senza nessuna determinazione, senza nessuna differenza, e che non altro può significare che l'essere ed il non essere; è un sogno del filosofo alemanno, uno sforzo di astrazione non ignorato ai sottili scolastici, senza realtà di fuori che le corrisponda: è la pura potenza, o la possibilità pura, la quale ad un tratto è fatta reale, anzi, dicendosi che sia l'assoluto, è data come attualità pura,

l'Essere per sè. Epperò, il sistema piglia carattere di ontologico solo perchè l'autore tutt'insieme dall' astrazione soggettiva passa al campo della realtà, e dice che il reale e l' ideale sono identici, il conoscere e l' essere sono la stessa cosa, l'Idea e la Natura valgono lo stesso; sì che il dialettismo logico è identico allo svolgimento dell'essere; e l' *Idea* insomma è tutto, cioè *logica*, *natura*, *spirito assoluto*.

Questa Idea passa ad essere Natura perchè è in se stessa eziandio un *divenire*, il quale nè è, nè non è; è indifferente a tutto, può essere tutto, ma non è alcuna cosa: anzi gli scolari dell'Hegel dicono che il *divenire* esclude il movimento, la quantità, la qualità, il tempo, lo spazio; sicchè da una parte non è per sè veramente assoluto, dall'altra parte, escludendo tutti i cattieri sopradetti, non può nemmanco essere un che relativo. Il *divenire* è nulla, e quando tutta la natura non è che la determinazione di questo *divenire*, essa non sarà mai che una creazione della mente del filosofo, non già una realtà. Dippiù, un Assoluto siffatto, il quale è così chiamato, ma non ha nessuna qualità di essere assoluto perchè è capace di accrescimento e va compiendosi per un triplice svolgimento d'idea, natura, spirito; è un assoluto in parola; e lo hegelianismo da questo lato non è altro che il nominalismo del medio evo ridotto a panteismo idealista e logico.

Se avete un pò meditato il detto innanzi, o giovani carissimi, vi siete avveduti che già per via di confondere la mente umana con l'infinito, cioè la capacità indefinita del conoscere con l'attualità infinita dell'essere, si può solamente sostenere quello strano panteismo alemanno. Ma qui sta l'altro sofisma che riguarda la cognizione e la capacità del soggetto conoscente. L'identità tra il conoscente ed il conosciuto su cui si sostiene il panteismo, importa che il conoscente sia lo stesso Assoluto, e quindi la mente umana la stessa che l'intelligenza infinita, anzi il compimento di questa intelligenza secondo il senso dell'hegelianismo. Ma, come potrà rispondere l'Hegel alle istanze che fa la natura stessa, ed al testimonio in contrario della co-

scienza? L'uomo sa di conoscere, ma sa eziandio che ci sono termini che non può passare, dai quali la cognizione nostra è chiusa: sa in una parola che la limitazione del suo essere si trova pure nel suo conoscere. Quindi è la stessa natura umana che si oppone al sistema panteista, il quale porterebbe che, mentre l'uomo sia finito e quindi finita la sua intelligenza, dovrebb'essere nello stesso tempo un ente assoluto, ed assoluta ed infinita la capacità sua di conoscere. Noi non sappiamo come il panteista potrà rispondere alla diversità di mente più o men ristretta, più o men soda, più o men capace d'istruzione. quale apparisce nei diversi individui: se la ragione umana non è che la ragione divina ossia l'intelligenza stessa dell'Assoluto, e se questi individui non appartengono che ad unica specie, che segna uno stesso grado di sviluppo nella vita divina; tutte le menti degli individui dovrebbero avere la stessa capacità, nè ci dovrebb'essere cosa compresa da uno da altro non compresa; nè dovrebbe qualunque siasi uomo trovar difficoltà nel conoscere, o nella verità maggiore estensione che non è nella mente conoscente, se l'essere ed il conoscere sono identici, se l'assoluto è tutto e non si manifesta che nello spirito umano, ragione eziandio assoluta ed infinita. L'Hegel si trova in contraddizione colla natura: e poichè la natura non mentisce, noi dobbiamo piuttosto dire menzognero il sistema, anzichè la testimonianza di natura ch'è stata, e sarà sempre la stessa.

Lasciamo poi di dire come potrà mai intendersi ch'essendo la stessa la intelligenza di tutti gli uomini, possa esserci errore nella cognizione di certuni, verità in quella degli altri; ovvero, possa esserci affermazione o negazione nel tempo medesimo nella stessa identica intelligenza. L'affermazione e la negazione sullo stesso soggetto, importa la distinzione tra l'affermante ed il negante, e la distinzione tra la cosa affermata o negata; il che vale una moltiplicità reale costituita dalla limitazione, per cui si dà l'errore, o la intiera comprensione della cosa, ch'è la verità; e questa necessità di più esseri reali risultante dal fatto stesso naturale, è una negazione del panteismo, pel

quale non ci sarebbe che unità di essere, non mai moltiplicità. Adunque, o giovani carissimi, l'Hegel portò nella mente umana una infinitudine in atto, scambiando la virtù indefinita del conoscere con l'atto infinito: il quale è negato assolutamente dalla nostra natura, essendochè non può trovarsi che in un essere assoluto; quando la natura afferma la capacità indefinita della nostra mente appunto nell'essere progressivo il nostro conoscere, ed in quel fatto che l'uno può conoscer meno, l'altro più, e nella possibilità di avanzare continuamente le nostre cognizioni, finchè ci siano cose intelligibili, cioè di natura tale da poter essere da noi conosciute (1).

Onde, il sistema hegeliano parte da due sofismi, l'uno ontologico che scambia l'essere col nulla; la potenzialità coll'attualità; l'altro psicologico che scambia la capacità indefinita della mente umana con l'atto infinito, il quale sarebbe assoluto, necessario, immanente; caratteri che per nulla si trovano nel nostro conoscere, ch'è relativo, finito e passeggiero.

La confutazione del panteismo è bella e buona nella nostra coscienza, interrogata senza passione di sistema, e nel silenzio delle scuole e delle disputazioni.

Nè la ragione eziandio appresta armi meno valide che la coscienza a oppugnare l'identità assoluta di tutte le cose. o l'unità panteistica dell'essere. La ragione è vero non si ferma su quel che è, ma potrebbe non essere, stante che la sua esistenza sia condizionata, e si dee tenere come relativa; chè ove un essere non è tale che si pone per sè stesso, la ragione conoscitrice non si ferma, ma ascende a qualche cosa che sia per sè, e non possa non essere,

(1) « Intellectus noster ad infinitum intelligendo extenditur, cuius signum est quod qualibet quantitate finita data intellectus noster maiorem excogitare potest. frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita; oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum ». S. Thom. *Summa contra Gentes*, L. I. c. 43.

essendole il non essere ripugnante. Onde, dalla contingenza e della mutabilità e varietà delle cose, ci troviamo nella necessità dell' essere, di modo che essendo la contingenza mutabilità e varietà, e aggiungi dippiù la moltiplicità relativa; da queste condizioni dell' esistenza non siamo ascesi per processo cronologico, e fermati per penetrazione logica che va innanzi, se non all' Assoluto, il quale ha intrinseca la ragione del suo essere, sì che in lui sono una cosa stessa l'*essere* e la *essenza* (1). Nello Assoluto la ragione si acqueta, poichè vi trova la ragion dell' essere intrinseca e necessaria, e di più vi trova la ragione estrinseca del relativo e del contingente, il quale intanto è dipendente dal primo, ma non mai si trova identico con esso Assoluto e necessario.

La filosofia così detta *dell' Assoluto* che è stata oggi insegnata, come ben vi sapete, nelle scuole tedesche, dà all' Assoluto tal natura che è una vera contradizione. L' Assoluto hegeliano, si è più volte ripetuto, o signori, è in continuo movimento, passando per quei tre momenti essenziali che fanno pel tedesco caposcuola la vita divina; e per sostenere cosiffatto movimento si è dovuto prendere per assoluto quel *divenire* o *fieri*, nel quale sono identici il nulla e l' essere, l' affermazione e la negazione, l' indeterminato e il determinato: di modo che per questa identità dei contrarii l' assoluto della filosofia tedesca si riduce a $0 = 0$. Da ciò, che questa filosofia ha fatto già cattiva prova, non trovandovi la ragione che una vana ombra, non la vera realtà assoluta, in cui solamente può darsi la vera spiegazione del relativo.

Ora, conchiudendo il nostro discorso, tutta questa ragio-

(1) « Omnis ens est per hoc quod habet esse: nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus, non potest esse primum ens; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse. » S. Thom. *Summ. contra gent.* L. I. c. 22.

ne naturale dell'esistenza e questo lavoro della mente che ha trovato il perché, non l'identità, delle cose, noi possiamo restringerla nella formola: l'*Essere Assoluto è la ragione creatrice e conservatrice di ogni essere relativo*: o il *Necessario crea il contingente;* nella quale abbiamo già quanto sin dal problema ontologico a questo discorso delle esistenze e della contingenza si é detto nelle nostre lezioni.

Questa nostra formola ontologica, *l'Essere Assoluto è la ragione creatrice e conservatrice dell'essere relativo*, (o *il Necessario crea il contingente*), sfugge il panteismo, e si accorda con la più antica delle tradizioni e delle credenze che ha peregrinato per tutta la terra insieme con la specie umana, ripetendo: *nel principio Iddio creò il cielo e la terra*. Nè è nuova, o signori, questa formola, ma contiene quello che è detto dall'altra del Gioberti l'*Ente crea l'esistenze*, mutata da un nostro siciliano in *Dio crea il mondo*, e sostenuta con la stessa larghezza, e con le stesse applicazioni che ne faceva il filosofo subalpino (1). La filosofia della creazione è pianta che noi possiamo dire in massima parte siciliana, e non c'è stata ancora una teorica della creazione più larga e profonda di quella che un nostro concittadino, che pur l'ebbe iniziata prima del Gioberti, diè in un sistema di scienza universale ora sono tredici anni (2).

Adunque sarebbero questi i canoni della dottrina:

(1) V. Romano, *Elementi di Filosofia*, t. 2, *Ont.* c. 1. Pal. 1853.

(2) V. *Sistema della Scienza Universale* del prof. P. Benedetto D'Acquisto. Pal. 1850: e nel 1849, Rosario De Castro aveva già pubblicato tre libri della sua *Cosmografia filosofica dedotta dalla Genesi;* opera per la morte dell'autore restata incompiuta. Ma, è in un'opera del 1837 che il D'Acquisto apriva la via alla filosofia della creazione. V. il nostro scritto citato *Sugli Studii filosofici in Sicilia*, Pal. 1854, e la nostra *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo* XIX. v. II. *Gli Ontologisti*. Pal. 1873.

1.

Il principio di contraddizione fa trovare la natura dell'essere, e del non essere. Nella natura dell'essere il Campanella trovava certe proprietà o *primalità* che diceva 1° *potenza*, 2° *sapienza*, 3° *amore:* nella natura del non essere si hanno al contrario 1° *impotenza* 2° *insipienza*, 3° *odio metafisico*. Le prime *primalità* sono in modo perfettissimo nell'essere primo e supremo; sono imperfette negli esseri secondi e dipendenti, perchè miste con le primalità del non essere. Da ciò, che questi secondi son creati, e contingenti, e finiti; quando il primo è increato, necessario, infinito; e per questo che il principio di contraddizione è il primo ad essere combattuto dai sistemi panteistici.

2.

Il *divenire* o *fieri* che dall'Hegel si mise in mezzo per la conciliazione dei contraddittori *ente* e *nulla*, e così dare una mentita al principio di contraddizione insegnato dai logici e dal buon senso, si risolve nel *nulla*; e quando si dice che tutto il reale è una determinazione di questo famoso *divenire*, si dà per sistema di scienza e per essere delle cose un'astrazione del filosofo e il nullismo sotto la veste del nominalismo. L'Hegel scambiò la potenza pura, come dicevano gli scolastici, con l'attualità pura, la possibilità astratta con l'essere concreto, confondendo poi l'essere e il non essere nel *fieri*, il quale è sempre una qualche cosa, nè può dirsi non essere.

3.

L'altro sofisma del panteismo è il confondere la capacità indefinita del nostro conoscere coll'infinito reale; senza avvedersi della contraddizione che mentre l'uomo è limitato e contingente, gli si dà intanto una capacità infinita ed assoluta che sia identica con l'Essere stesso infi-

nito ed assoluto. Il panteista non può per nulla rispondere alle contraddizioni stesse che oppongono la natura, la coscienza, e la ragione umana, al suo principio dell'unità dell'essere e dell'identità dell'essere e del conoscere; e però il suo sistema non è che uno specioso sofisma.

4.

La ragione cerca è vero l'Assoluto e il necessario: ma non lo trova mai nell'identità dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente. L'Assoluto è a sè, e finchè è Assoluto, non sarà mai relativo, nè finchè è necessario, contingente; ma solamente avrà in sè la ragione o la virtù per cui il relativo esiste, e il contingente apparisce in realtà finita e temporanea. Onde, queste ragioni ontologiche e logiche si comprendono bene nella nostra formola ontologica: *l'Essere Assoluto è la ragione creatrice e conservatrice d'ogni essere relativo;* la quale più brevemente potrebb'essere: *il Necessario crea il contingente.*

LEZIONE VI.

DELLA DIALETTICA DEI REALI, O DELLA OPPOSIZIONE ED ARMONIA DEI CONTRARII. FINE DELLA PARTE GENERALE DELLA ONTOLOGIA.

Siamo a continuare, o giovani, gli aspetti varii del panteismo, onde poi venire alla vera dialettica: e veramente più ragionevole di questa dell'Hegel sarebbe la dottrina di Averroe sull'unità della mente, per la quale nessun individuo ha propria mente, ma una e medesima è in tutti, sicchè gli individui non sarebbero che fenomeni, i quali scomparendo nulla porterebbero della mente universale, che ritornando a sè stessa resterà sempre identica a sè medesima. Alla quale dottrina non poco si avvicinano le dottrine della scuola Alessandrina, e non poco quella moderna della Ragione Impersonale, che sarebbe mezzo tra l'uomo e Dio. Ma l'Averroismo che tanto tenne agitate

le scuole del medio evo (1), fu combattuto in modo da non tentare più di risorgere; e se nel sistema di Spinoza la conoscenza non è che un attributo della sostanza unica, in modo che le menti degli uomini non sarebbero sostanze, ma apparenze dell' attributo essenziale dell' unico Essere; furono queste dottrine rigettate dal buon senso o messe in ridicolo. Nè per buona ventura il panteismo di G. Hegel da questo lato può scanzare l' una o l' altra condanna.

La moltiplicità delle azioni come quella delle conoscenze, che si trova nelle cose di natura, e negli uomini, importa moltiplicità di forze agenti; e non ci potendo essere forza agente senza essere un che di reale, e per la opposizione con altra forza, distinta da questa, ogni forza è necessità che sia una sostanza, che abbia attributi e faccia comparire degli accidenti. La moltiplicità di questi accidenti, degli attributi, delle azioni, delle forze, è posta necessariamente dalla moltiplicità delle sostanze: nè valga il dire che noi non conosciamo addentro ciò che sia una sostanza, e non abbiamo altro che cognizione dei fenomeni; poichè noi distinguiamo il fenomeno come tal cosa che ha bisogno di un soggetto in cui trovarsi; e distinguiamo la sostanza come tal essere reale che sia soggetto di attributi e di fenomeni, e sia in sè permanente secondo la sua natura (2); sia dippiù una forza, e questa non inerte, ma attiva; sia tale infine da poter essere causa; mentre il fenomeno senza la sostanza è nulla: ma la sostanza può essere sempre, tuttochè manchi il fenomeno. Intendiamo bene che le sostanze son forze metafisiche; e dippiù essendo causa della composizione fisica, intendiamo pur bene che debban essere forze semplici; e poichè è necessità che siano semplici, debban essere tante unità, ovvero secondo Pitagora e Leibnizio, tante *monadi*.

(1) v. RENAN, *Averroes et l' Averroisme* c. I, II, Par. 1861.

(2) Aristotile la definiva: « quae nec de subiecto quopiam dicitur, nec in subjecto quopiam est » *Categ.* c. III— e S. Tommaso: « quae nec in subjecto est, nec de subjecto dicitur. » *Opusc.* XLVI. tr. II. c. 3 — e altri *subjectum perdurabile et modificabile.*

La *forza* metafisica porta con sè l'unità: ed in concetto dell'unità e quello della sostanza sono inseparabili; come inseparabili sono il concetto di composizione e l'altro di moltiplicità e di numero. Il quale numero risultante dalla reale distinzione delle forze, cioè dalla moltiplicità delle sostanze, è indefinito, ma non mai infinito; poichè il numero risulta dai limiti, e dove ci sono limiti, manca il vero infinito, e non può trovarsi che l'indefinito, cioè un numero che noi non abbracciamo colla mente, ma che in sè ha sempre i suoi limiti. L'infinito non può trovarsi che nell' Uno: ma nell' Uno che non abbia nessun limite in quanto ha in sè la ragion del suo essere; cioè, non può trovarsi se non nell'Assoluto, il quale se è tale, non potrà essere che necessariamente Uno. La monade finita, ovvero le forze metafisiche che antecedono alla composizione, per la loro semplicità hanno pure l'unità; ma questa unità non è assoluta, bensì relativa alla moltiplicità ed al numero della composizione; quindi non porta con sè la natura di essere assoluta, e però non può trovarsi in esse monadi essenzialmente l'infinitudine.

Ora, o signori, la natura e queste relazioni che si danno negli esseri, ci fanno venire alla conchiusione che appunto sarebbe la formola dell'Ontologia; cioè che l'*Essere Assoluto crea il relativo*; *il Necessario crea il contingente*; ovvero secondo il Gioberti, l' *Ente crea le esistenze.* Nella quale formola è compresa tutta la tela di questo trattato; trovando noi nel primo termine di essa la prima realtà, nel terzo la realtà seconda, e nel vincolo le relazioni tra l'assoluto ed il relativo, il necessario ed il contingente, l'ente e l'esistente. Nè queste relazioni possono essere altre se non quelle d'una creazione sostanziale, quale chiaramente si esprime nella formola giobertiana, *l'Ente crea le esistenze.* Conciossiachè, l'Assoluto ha assoluta virtù di agire, la quale non può aver per termine se non qualcosa che dal non esistere sia fatta esistere; e sia fatta esistere liberamente: chè, se non fosse libera quest' azione creatrice, allora mancherebbe di essere l' assoluto un essere

perfettissimo, ed avrebbe bisogno di quale cosa qual sarebbe la cosa creata, fatta di natura necessaria. Dippiù, la necessità nella cosa creata negherebbe il suo essere, che è tale da non avere in sè la ragion di esistere, epperò potere avere un cominciamento; e la costituirebbe in contrario in tale stato da esserle necessario l'essere, e pertanto non potere avere natura contingente, e quindi nemmeno aver principio: il che nega recisamente ogni creazione (1). Ponete mente, o giovani, intanto, che siccome l'assoluto se è tale debba essere in tutto assoluto, ed il contingente come tale non può essere necessario; l'ordine dei reali non dà altra formola che questa nostra: *l'Assoluto pone il relativo*; che vale lo stesso che dire, *l'Essere assoluto è la ragione creatrice e conservatrice d'ogni essere relativo* (2). Nè come si è detto sopra, ponendo così la formola ontologica, si pone il relativo come attributo o come fenomeno dell'Assoluto: poichè, in forza dello stesso principio di contraddizione ripugna che nell'essere assoluto ci sia un attributo, il quale distrugga la natura di essere assoluto; ovvero che sia esso Assoluto il soggetto di tali fenomeni che sarebbero eziandio in contraddizione col loro soggetto. Il fenomeno necessariamente apparisce nel tempo e nello spazio; ora l'Assoluto è uno, è immutabile, è eterno, è infinito, è semplicissimo, e però non può affatto entrare nel tempo e nello spazio, i quali sono fatti dallo dispiegamento di forze limitate e successsive, quali sono gli esseri contingenti e finiti.

Questa formola, o signori, che si riscontra sostanzialmente con quella del Gioberti e del Romano, così come tutte e due s'incontrano nell'antichissima formola mosaica, dà all'essere l'aggiunto di assoluto o di relativo per maggiore chiarezza; ma quando il Gioberti mette a capo della formola *l'Ente*, non intende altro appunto che l'Essere

(1) V. S. Tommaso, *Summ. contra gent.* L. II. c.

(2) Questa formola fu già da noi posta come Formola o Primo protologico nel libretto *Degli Studi filosofici in Sicilia*, tav. VIII.

ch'è per sè, cioè l'assoluto; e quando invece di esseri relativi pone le *esistenze*, per ristretto senso metafisico della parola stessa non s'intende dir altro che esseri i quali dipendano da altro essere, non avendo in sè la ragion di esistere; e quindi esistendo, son fatti esistere da altro essere *(sistunt ex alio)*: ciò che importa, essere appunto come noi li diciamo esseri relativi, cioè che si riferiscono ad altro essere, perchè in sè non hanno assoluta realtà. Nè cosiffatta distinzione è nuova, o signori, nella filosofia italiana. Il Vico esponeva stupendamente questa distinzione tra l'Ente e le esistenze ripetuta dal Gioberti, e fondata nella filosofia della lingua latina: è stato un abuso oggi quasi generale nel linguaggio filosofico il confondere l'Essenza e l'esistenza; l'Ente e l' esistente; confusione difficilissima a trovarsi presso i Latini e presso i Greci, nei quali l'assoluto non altrimenti si significa che col participio del verbo essere e sempre in singolare (το ὄν), mentre gli esseri relativi hanno sempre il plurale, quando si significano col verbo essere, oppure hanno altri verbi o nomi che sempre esprimano la loro dipendenza, come l'*exsistere* dei Latini. E uscendo dalle ragioni della scienza, e della proprietà delle scuole; anche nel linguaggio biblico Iddio si chiama di questo modo: QUI EST; e gli scolastici quando trattavano dell' essere di Dio, non proponevano altrimenti la quistione che usando la formola interrogativa *an Deus sit.* Solamente nei tempi moderni è avvenuta questa confusione segnata dal Vico e dal Gioberti, e da schivare in ogni sistema ontologico; dove non si voglia confondere tutto panteisticamente, o separare quasi per violenza l'essere assoluto ed i reali finiti, come praticano certuni delle scuole psicologiche.

L'Hegel trattò molto della dialettica presa in senso ontologico, non logico, cioè come opposizione e armonia dei reali, non di proposizioni e sillogismi: nel qual senso si ha pure nelle scuole pitagoriche e nella platonica. Ma, come è stato saviamente notato, c'è molta differenza tra la dialettica platonica e la hegeliana. La dialettica platonica

nacque, secondo il Ritter, dal voler conciliare la dottrina d'Eraclito, che le cose sono in un flusso continuo, e quella degli Eleatici, che il tutto è immanente, niente comincia, nè finisce, niente si muove, nè è mosso; donde il greco filosofo concilia questi estremi nella teorica dell'Uno e del Multiplo, del Medesimo e del Diverso, delle Idee e delle loro rappresentazioni, di Dio, e del Mondo, dell'Eterno e del Tempo, dell'immanente e del successivo, di ciò che è per sè, e ciò che non è per sè, e non ha che solamente la rassomiglianza del primo. Ma questa dialettica che è ideale e reale, e ritiene del flusso eracliteo e della unità eleatica il solo positivo, sceverando per via di severo dialogizzare quella contraddizione che l'una e l'altra dottrina prese a sole racchiudono (1), non si confonde con la nuova dell'Hegel; perchè non comincia affatto dalla negazione dell'essere siccome questa hegeliana, bensì dal determinato, positivo, e concreto, non dall'indeterminato, negativo, e astratto del filosofo tedesco; il quale ha voluto porre alla sua dialettica il nulla a principio, e non è potuto per ragion logica riuscire che allo stesso nulla: il cominciamento dialetticamente racchiude un fine della stessa natura (2). Se l'indeterminato per l'Hegel è identico al nulla, e intanto l'indeterminato è il Primo ontologico e logico; donde dee uscire l'essere? Il Nulla non potrà mai darlo: o, se l'indeterminato è una *pura astrazione*, un puro nulla, come piglia de sè la determinazione? L'Hegel parla del *motivo* della determinazione, e questo motivo sarebbe la contraddizione, cioè il nulla che negherebbe l'essere, come l'essere nega il nulla, benchè in sè siano identici: ma il detto motivo che è negazione della negazione della negazione, o negazione dell'affermazione, non è altro che lo stesso nulla, che è nulla, e non sarà mai motivo perchè qualche cosa che non sia sia fatta.

(1) Vedi la bella esposizione del Ritter, *Hist. de la Philosoph. anc.* Liv. VIII, ch. 8, ed. cit.

(2) Vedi per questa conchiusione del sistema hegeliano, e per

Fermiamoci un poco, o signori, al cominciamento, al progresso, e al termine della dialettica hegeliana: all' *in sè, contro sè, in e per sè*, ovvero all'Idea, Natura, Spirito, che sono i tre momenti di essa Dialettica universale. Il cominciamento è l'*Essere*, che è semplice *nozione in sè*, e antecede il progresso in *contro sè*, o in *Altro* che è detto *Essenza*, lo stesso che *la nozione in quanto posta*; come questa precede la *Nozione* o il termine, che *è per sè*, ed è *totalità, in cui ciascuno dei momenti è l'intero che essa è*, sì che, *nella sua identità è il determinato in sè e per sè* (§ 160). Lo immediato o indeterminato e puro essere, si è posto nel Mediato o concreto manifestamento, e finalmente nella coscienza di sè, che è la Nozione, la quale comprende il compiuto momento ideale della scienza, che penetra l'Essere per lo mezzo dialettico della Essenza; è l'Assoluto che già si è *fatto*, quand'era dapprima solamente un puro *divenire* spintosi fuori dell'identità dell'essere e del non essere. La quale identità che è a principio, si trova eziandio al termine dello svolgimento ideale, quando la Nozione *ha solo sè stessa a contenuto* (§ 212), rappresentando così l'unità del subbiettivo e dell' obbiettivo, cioè l' *Idea* hegeliana, che « è il vero in sè e per sè; l'assoluta identità della Nozione e della obbiettività: il suo contenuto ideale non è altro che la Nozione nelle sue determinazioni; suo contenuto reale è la fisonomia che assume nella forma di estrinseco. Essere determinato; forma che ha luogo in quello, perchè connessa con la idealità sua, e contenuta nella sua potenza (§ 213). » Ma, con la buona pace del maestro alemanno, è questo un discorrer fantasticando, o da filosofo? L'Essere o l'Immediato, che è il principio, onde partono l' Essenza e la Nozione, o meglio la Natura, e lo Spirito; è l' *indeterminazione di ogni determinazione*; non si può sentire, non intuire, non concepire; chè il primo principio non debbe essere nulla di mediato

la differenza della dialettica platonica e della hegeliana, il libro ci. del JANET, *Études sur la Dialectique dans Platon e dans Hègel*, III.

o di determinato: è la pura astrazione, e con ció l' assoluto negativo, che, immediatamente preso, è il Niente; tanto che sono convertibili queste due sentenze *l'Assoluto è l' Essere*, è *l' Assoluto è il Niente*, conversione racchiusa nel dire che l'Essere in sè è l'indeterminato senza forma e contenuto (V. § 86, 87). L'Hegel stesso si avvide di questa contraddizione del suo principio; si avvide che c'è del ridicolo nel dire che Essere e Nulla siano identici (§ 88); e pose un terzo termine che esce da questa contraddizione (non si sa donde affacciato), come se la contraddizione tra ciò che è e ciò che non è sia una realtà, in modo che l'essere qual dato astratto e il nulla siano due termini positivi, e questo termine di mezzo prodotto dalla contraddizione e identità dell'Essere e del Nulla, fa il *Fieri*. Il quale è « unità che non solo è immobile in rapporto a « sè stessa (e per ciò sarebbe l'Indeterminato), ma è pure « contro sè stessa, per la differenza dell'Essere e del Niente « racchiusi in essa (da ciò il determinato, e la natura intrinseca del *Fieri* di determinabile, di essere e non essere nel tempo istesso, onde la identità dei contraddittori, e la falsità della logica comune che si fonda sul principio di contraddizione) (§ 88). » Pertanto, nell'Idea che è identità dialettica, cioè nata dalla opposizione prima dei contraddittori, e poi dei contrarii, e dal progresso dell'Essere nell' Essenza, e di questa nella Nozione; o dell' obbietto e del subbietto; non c'è più questo che è nel primo Indeterminato o Immediato, o nella prima negazione delle negazioni, che è essere identico al Nulla. « L'obbietto, dice l'Hegel, è l' essere immediato indifferente al diverso (§ 194), » cioè l'essere puro che è nulla; il subbietto è un mediato, un differente, un diverso, un concreto; ovvero racchiude il momento della universalità, il momento della particolarità, e il momento della individualità (§ 163). Ma, se c'è tra questi momenti identità, e questa identità è eziandio nella nozione (§ 164), la natura dell'Immediato che è il niente, assorbe quella del mediato, l' universale inghiotte il particolare e l'individuale, e il terzo momento

dell'*Essere* o la Nozione o l'Idea, non è che lo stesso del primo identico al *Niente*. L' Infinito hegeliano nega il finito. e questo quello; l'uno e l'altro non stanno che nella *relazione*, e la relazione è una pura astrazione del filosofo stuttgardese, che scambiò il lavoro della sua mente per l'ordine delle cose; le sue astrazioni per tanti reali; e il suo sistema per l'Universo, nel quale non ci sarebbe altro che la triplice divisione della sua *Logica*. In fondo del sisistema hegeliano, non c'è nè l'Assoluto, nè l'Infinito, nè il Reale: ma nude astrazioni, dalle quali invano si è aspettata una vera dialettica, che pigli i reali come siano, e trovi la loro opposizione, e l'armonia che li stringa in un vero legame, non in una poetica finzione degli speculanti. Il momento dialettico dell' Essere sarebbe quando apparisce come Altro (contro a *sè*); si pone come negazione dell'indifferente; si fa limite a sè stesso; e il dialettismo è fatto dalla contradizione. Ma, o signori, tutto questo è chiamato apparenza (§ 131), e il limite è detto pure un Nulla, benchè non il Nulla astratto, ma un Nulla che si chiama *un diverso*, *l'altro* (§ 92). L' Infinito poi è vero che si dice essere la negazione della negazione, la negazione identica con sè, e quindi pretta affermazione (§ 94); ovvero. che l'infinito è affermativo, e quello che si dilegua è il finito (§ 95), che è il negativo; ma questa Identità dell'Identità, dell' Immediato e del mediato, dell' Intrinseco e dell'estrinseco, non è mai in sè; è in continuo *farsi*; non è più che una relazione, i cui termini essendo negativi, sono niente; ed è pertanto il niente del niente. Tutta questa operazione dialettica che l' Hegel ha dato alla sua Idea, è stata vantata come tal trovato, che sostituendo una contradizione vera, riflessa e fondata sulla natura stessa delle cose, in luogo di negarla, a contraddizioni incoerenti ed irriflesse, viene ad affermare e negare nel tempo stesso qualche cosa solo relativamente, essendo nell' Assoluto pienissima affermazione; e così il principio di contraddizione dell' antica logica si è limitato, portandolo a negarsi per sè stesso

nella Logica assoluta del maestro alemanno (1). Ma, un termine che raccoglierebbe i contradittori, ove non sia *nè affermazione nè negazione, o, ciò che è lo stesso, che s' affermi e neghi nel tempo istesso*, sarà mai in buona fede creduto qual cosa di reale, e di vero? Io ne dubito assai: anzi, senza il principio di contraddizione preso assolutamente, non sarà mai possibile la vera dialettica dei reali, cioè l' opposizione loro e l' armonia; la quale a non voler essere sofistica, non potrà mai trovarsi col panteismo, ossia nell' identità dell' identità posta dall' essere non-Essere. Per il principio di contraddizione ciò che è di una natura, non può nel tempo stesso essere di opposta natura, perocchè l' affermazione esclude la negazione, e la negazione esclude l' affermazione: ciò che è è, siccome abbiamo nel principio d' identità. Ora l' Assoluto sarà sempre in atto Assoluto, e non sarà mai in *Fieri*, o potenziale e relativo; come il relativo, e molto meno il *Fieri* potrà essere l' Assoluto; ponendo che ciò che è nel tempo stesso non è, non si potrà ottenere che una negazione di realtà, vale a dire il nulla. La dialettica vuole la realtà dei contrarii, perchè sia vera la loro armonia: ove, o signori, i contrarii sono vuota apparenza, la loro opposizione non è che una astrazione; nè ci sarà armonia nella identità che è tutto, che è *assoluta negatività*, che è essenzialmente un *processo* di un'immanente dialettica. Il conflitto, o signori, porta la pace, e il movimento il riposo; e nè la pace debba essere conflitto, nè il riposo movimento. L' Hegel portò nell' Assoluto o in Dio, quel che è proprio del relativo, del mondo, o della mente umana; cioè la continua progressione che ascende sempre alla perfezione, finchè la opposizione delle forze si risolve non in immedesimazione, ma in pacificazione, onde l' ordine, la posa, la palingenesia, nella quale riappare la prima unità che era divenuta dualità, la omogenia che si era fatta eterogenia, l' intelligibile che era opposto al sensibile, l' Amore che aveva veduto contrapposto l' Odio, se-

(1) V. VERA, *Introduct. a la Philosoph. de Hegel*, ch. IV.

condo il linguaggio di Empedocle, l'Ormudtz che combattuto da Arimane, secondo i libri zendici, porta finale vittoria del nemico, e il Male si concilia col Bene, come la Discordia con la Pace, il Finito con l'Infinito. La dialettica, o giovani, è cosa che appartiene alle ragioni del tempo, non della eternità: è una relazione che comincia col cominciare dei finiti, cammina con essi, e già si ferma, quando questi finiti per la progressione che è nella natura stessa d'ogni finito (che è la rappresentazione di un tipo ideale, cui si va sempre accostando per la potenzialità che porta con sè, e l'atto che si va esplicando) giungono a rappresentare compiutamente per quanto si può in modo finito il tipo infinito e perfettissimo; nel che avviene quella partecipazione che loro è possibile dell'infinito: e il mondo si può dire ritornato a Dio, da cui per la creazione era uscito, come a suo Fine, che è lo stesso che il Principio, Alfa ed Omega, secondo il sacro detto. Se non che, questo ritorno dei finiti all'Infinito, che porta per l'ascensione e la posizione loro nel tempo e nello spazio il contrasto e l'armonia, senza cui sarebbe negata la loro realtà, non sarà mai l'immedesimazione panteistica che l'Hegel pone a principio e a fine del Diverso o dell'Altro, uscente dall'Essere puro e tornante alla pura Nozione; bensì è la trasformazione compiuta, e già cominciata negli ordini presenti, del sensibile in intelligibile, del reale in ideale, del materiale in spirituale; stantechè il sensibile appreso si fa intelligibile, e il senso si perde nell'intelletto, come il reale si converte in idea, e la materia è penetrata dallo spirito, quasi rendendola spirituale, come si ha in quei fatti che anticipando nell'ordine presente lo stato palingenesiaco e finale, si dicono miracoli e profezie. Nelle quali già il futuro è presente nello scorgere o meglio penetrare nello svolgimento presente delle forze fisiche, donde usciranno i fatti governati dallo spirito, o da esse forze solamente; e questi fatti il profeta l'ha innanzi come spiritualizzati; del modo stesso che il taumaturgo porge l'anticipazione palingenesiaca

nel miracolo, e fa avvenire la trasformazione che doveva essere progressiva, per elevazione istantanea, operata per suo mezzo dall' azione creatrice che risponde all' intenzione di lui. E ciò per comunicazione spirituale e dono sovrannaturale, che nella cattolica teologia si dice dono dei miracoli, come la prima dono di profezia; e sono grazia che il Creatore fa alla creatura per ispeciale dilezione.

La dialettica, o signori, non è adunque una astrazione, avendo un tanto fine, ma una realtà; la quale ha ragione nell' atto creativo. Togliete la creazione, sia pel panteismo che pone fenomeni ed illusioni nell'Essere uno, sia per l' altro sistema che pone limiti e trasformazioni in detto Essere identico ed universale; e la dialettica sarà vuoto nome ed inganno, una sofistica, come quella posta dall' Hegel. Al contrario, per la creazione che pone la sostanziale realtà dei contrapposti, e fa creare il finito dall' Infinito, il relativo dall' Assoluto; è una realtà eziandio, e una necessità del relativo e del finito, il ritorno all'Assoluto e all' Infinito, in cui ha la ragione prima, la virtù conservatrice, e il termine del suo esistere; e però la dialettica è posta dal momento che è posta la creazione, come da questo momento è posto che il temporaneo e contingente non sia l' eterno e il necessario, nè il finito l' Infinito, nè il relativo l' Assoluto, la cui immedesimazione negherebbe per la contraddizione, che è assoluta, non relativa, come crede l' Hegel, tutti e due nello stesso tempo i due termini, non lasciando che il Niente, il quale non potrebbe mai porre l' essere essenziale: *ex nihilo nihil*, come sempre si è detto.

Il Rosmini, o giovani, che ben vide le conseguenze del sistema hegeliano, volle pur dare un sistema di dialettica, che disse dell' *identità dialettica*, spiegando questa assoluta identità dialettica, come la convergenza di tutte le cose, « per quantunque si spezzino e si dividano materialmente, » in una certa essenza concepita dalla mente, di maniera che questa assenza si può predicare di tutte, e per essa tutte affermare con verità; e questo è l' *essere*; ma l' essere sotto i due concetti di *virtuale* e d' *iniziale*. Es-

sendoci nell' uno e nell' altro concetto l' *essere*, l' unità è perfetta, e c' è anche l' identità, rispetto a questa forma mentale (1). Tantochè, essendo l' essere *virtuale* o *iniziale*, contiene nella sua unità la moltiplicità; avendo « in sè virtualmente e indistinti tutti i termini, ma nessuno ancora in atto; nè senza lui si concepiscono termini come iniziale ch' egli è, ma egli è il subbietto antecedente di tutti i termini attuali qualunque siano. Ciò posto, avviene di necessità che, se si predica l' essere di due o più termini diversi, egli dalla stessa predicazione riceve un valore diverso, rimanendo, come virtuale, unico, e non cangia pertanto che di valor relativo, stabilendo così la differenza e la moltiplicità dei termini stessi (2). » Il Rosmini è vero, cercò di rimuovere da questa teorica il panteismo, dicendo che quest' essere virtuale o iniziale, non sia già un ente, ma un' entità mentale, o l' elemento di un ente; ma, non persuaderà tutti, quando fa paragone tra l' essere virtuale che *non è l' entità stessa, ma è in ogni entità*, con la qualità dell' estensione dei corpi, che è qualità elementare comune a tutti i corpi, sì che « nell' estensione dunque i corpi sono identici, benchè variino nel quanto dell' estensione; » nè in questo raffronto vi vede altro più, che « l' estensione od altra qualità comune non sono entità prime, supponendo tutte l' essere; laddove l'essere è l' entità prima, a cui sono tutte le altre entità posteriori. » Nè parimente credo potere avere valido argomento contro il Fichte, se tutto non sia che termini posti dall'essere virtuale o iniziale, e quest' essere non altro che una entità mentale: ci viene da sè in mente, o signori, la formola del Fichte, l'*Io pone il Non-io*, quando non si ha il coraggio di ripetere la dottrina dello Spinoza o quella

(1) V. *Teosofia*, v. I. sez. II. Sistema dell' unità e identità dialettica, art. 1.

(2) *Op. cit.* p. 219. La dottrina del Rosmini sul proposito è stata bene e profondamente comentata dal Buroni nel suo libro recente *Rosmini e S. Tommaso, Nozioni di Ontologia per introd. allo studio della teologia.* c. II e IV. Tor. 1878.

del Miceli, per le quali, siccome più volte si è detto, tutto ció che esiste non è altro che modo degli attributi del pensiero o dell'estensione della Única Sostanza, ovvero *termine* e *ludo* dell'Ente vivo agente in continua novità, che è la vita fisica della sua Onnipotenza. Ma nella dottrina ontologica, o giovani, troviamo le fondamenta della vera dialettica. Confutando il Gioberti all'Hegel che il Nulla come negazione assoluta dell'Ente possa nello stesso tempo esser Primo, si che l'errore capitale della logica hegeliana é errore essenziale al panteismo, e si trova spesso in Oriente, come gli è essenziale eziandio il riferire all'Ente quel che non può essere se non dell'esistente, perchè il negativo non può darsi se non nel finito, contingente e relativo; pone che « il vario e il contrapposto non cade nell'Ente, ma solo nell'esistente: non cade nell'Ente, perchè è uno e infinito; cade nell'esistente perchè questo non essendo finito non può emular l'Ente, cioè l'infinito, se non mediante la varietà e i contrapposti... L'Hegel, 1° confonde i coutrapposti cogli opposti (contraddizione); 2° gli ammette eziandio nell'Ente (1)... » È la parte negativa che rende le cose opposte e contrarie; e il negativo non si dà mai in Dio: « la loro opposizione esiste solo nel mondo e nello spirito umano, cioè negli opposti, in quanto sono finiti. » Il principio poi della dialettica è l'atto creativo, come per altro verso (cioè nell'ideale) la dialettica è principio di esso atto. « Queste due cose sono causa ed effetto, e si reciprocano scambievolmente. L'atto creativo infatti è un'armonia. L'armonia non è mai sterile, e ogni concetto armonico di due o più oppositi produce novelli oppositi destinati ad armonizzare. In questo intreccio di pugna e di armonia consiste la vita dialettica del mondo e il magisterio dell'atto creativo... L'atto creativo è un armonia dialettica; come tipo supremo del dialettismo è l'p-o posizione ed armonia delle tre persone divine (pag. 653-54). »

L'atto creativo rappresenta nei reali che mette in essere

(1) V. *Protologia,* Saggio III, *Dialettica,* vol. I, pag. 680.

una sintesi ideale, la quale, o giovani, fa uopo che sia a principio e a fine di esso atto: onde, la dialettica è l'effettuazione a mano a mano di questa sintesi che da ideale si rappresenta come reale, senza immedesimazione intanto dei due ordini, nè della Mente in cui è la sintesi ideale delle cose che la rappresentano come reale, e dell'atto o causa che opera liberamente la detta effettuazione o meglio dà rappresentazione estrinseca, temporanea, finita, ai tipi ideali, eterni, infiniti. Principio e fine della dialettica è l'apparizione nel tempo dei reali indirizzati ad ascendere all'ideale, onde mossero per la virtù *creatrice*; nella quale ascensione c'è il compimento del loro svolgimento, e la partecipazione quanto può darsi nel finito dell'Infinito: suprema armonia dialettica che tutte abbraccia le opposizioni e le armonie o dialettiche speciali, senza imperfezione di necessità nel suo principio, e però senza infinità attuale ne' suoi termini (1)

L'Ontologia, o signori, deve attendere adunque alla natura ed alle relazioni dei reali; senza nè confusione nè separazione; e se ha bisogno questa parte della scienza, ch'è la principale, d'una formola che comprenda tutta la sua materia, non crediamo ci sia altra formola più metafisica e più propria della formola: *l' Assoluto crea il relativo, e il relativo ritorna all'Assoluto*, che vale: *Dio crea il mondo, e il mondo ritorna a Dio*, la quale corrisponde sostanzialmente alla già innanzi enunciata.

Siamo, così o giovani carissimi, a fine della parte generale della Ontologia, o scienza dell'*essere*, dopo la sua propedeutica che fu la Logica. Per l'ordine ontologico che

(1) Crediamo sul proposito essere un difetto sostanziale della bella e dotta opera del La Banca *Della Dialettica*, Libri IV, Firenze 1874-75, questa necessità recata nella creazione, sì che « la creazione, risguardando la relazione di Dio verso altro, distinto da se stesso, è fatto necessario e non libero; e tanto necessario, quanto necessario il riferirsi di Dio ad altro, diverso da sè stesso. » v. II. l. III. p. 219.

avete veduto sin dalla divisione che per noi si è data alla materia e al discorso della filosofia, ora entreremo nella *Teologia*, che fa una parte speciale di questa scienza, ed ha per oggetto l' Essere che è per sè, senza cui non potrà darsi l'essere che non è per sè, materia della *Cosmologia* che ne è altra parte; siccome lo studio dell'essere che per virtù di sua natura intende si l'uno e si l'altro, ed è l'anima umana, chiameremo *Psicologia;* ultima parte della nostra *Scienza dell'essere*. Il discorrere del Primo Essere, in che solamente per alcuni antichi stava tutta la filosofia, è importantissimo argomento; e son certo vi metterete per parte vostra quello studio che tanta materia a buon diritto addomanda.

Per ora, eccovi, o signori, le conclusioni di questa nostra lezione :

1.

La moltiplicità di azioni importa moltiplicità di forze, e ogni forza è necessità che sia una sostanza. Il fenomeno senza la sostanza è nulla; e di più la sostanza, che pur è causa del fenomeno, come forza metafisica, è il semplice e la monade da cui è fatto il composto. Le sostanze sono tante unità, e per la loro moltiplicità, il numero non sarà mai infinito, ma solamente indefinito; chè l'Infinito non può trovarsi che solo nell'Uno assoluto ed immanente, da cui esce il moltiplice, e il temporaneo.

2.

La formola della Ontologia è: *l' Essere Assoluto crea il relativo*, o *il Necessario crea il contingente*. La quale creazione è libera, e non mai necessaria; nè il relativo sarà mai attributo o fenomeno dell' Assoluto, il quale va distrutto dalla contraddizione che nell'Assoluto ci sia qualcosa che non sia assoluta. Il relativo o l'essere contingente è nel tempo, e nell'Assoluto non si può dar tempo di sor-

ta: è limitato, e la limitazione distrugge il concetto di Assoluto. L'Assoluto è l'*Ente*, l'*Infinito*, il *Necessario* secondo l'esatto linguaggio metafisico, e della buona lingua; il relativo è l'*esistente*, il *finito*, il *contingente*, il quale dal non essere è posto all'essere, non fenomenalmente, ma sostanzialmente o realmente e liberamente.

3.

La dialettica dell'Assoluto e del relativo, dell'Infinito e del finito, non si può avere dal panteismo, e massime dal panteismo hegeliano, pel quale l' essere e il nulla sono identici. Il Primo ontologico dell' Hegel è una contraddizione, e però non potrà mai dare il vero dialettismo: la Nozione che è l'ultimo logico ed ontologico hegeliano, è posta per un certo procedimento dall'Essere, che in sè è il *puro indeterminato*, o il nulla; sì che sono convertibili *l'Assoluto è l'Essere*, e *l'Assoluto è il Niente*. L'Hegel pose per positivo il nulla, e l' astratto: e diede alla *relazione* che disse *divenire* o *diventare* un' assoluta realtà. Il *diventare* hegeliano non schiverà mai la contraddizione che i panteisti si sforzano di negare, oppugnando il principio che in logica si dice di contraddizione: è esso stesso una contraddizione, quando si tiene come tal cosa che sia e non sia nel tempo istesso, sì che concilii nella sua identità l'essere e il nulla.

4.

La dialettica dei reali comincia col cominciare dei finiti; non è appartenenza intrinseca dell'Assoluto, ma è nei finiti, e non ha che solamente relazione formale e reale col loro tipo *ideale*, che *imita*, e per cui avviene la progressione di essi finiti, e la loro teleologica trasformazione, che non sarà giammai la trasformazione panteistica delle scuole tedesche. La dialettica ha ragione nell' atto creativo, e per esso è una realtà, non una semplice concezione del filosofo; al che pare si riduca la teorica della

identità dialettica non fondata sulla realtà della efficienza divina.

5.

La dialettica è l'effettuazione de' possibili, la cui sintesi ideale eterna, per cui Dio è la *similitudine di tutte le cose* (1), e la causa efficiente nell' atto creativo, precede la reale: e la sintesi temporanea che è imitazione della prima, ha il suo compimento nell'ascensione per la perfezione relativa, dei reali all'ideale, o sia alla ragione tipica del loro essere, la quale è principio e fine di ogni cosa creata.

6.

L'Ontologia attende alla natura e alle relazioni dei reali; senza nè confusione, nè separazione: e però alla Ontologia o *Scienza dell'Essere* in generale, segue in particolare la *Teologia*, e poi la *Cosmologia*, e indi la *Psicologia*, ultima parte della nostra Scienza dell'essere, che si contenga nello studio delle discipline filosofiche.

(1) V. S. Tomm. *Summa contra gent.* L. I. c. 53, 54.

TEOLOGIA RAZIONALE

O SCIENZA DI DIO

LEZIONE I.

DEL TEISMO ED ATEISMO; DELLA DIMOSTRAZIONE DI DIO;
E DELL'IDEA NELL'ANTICA E MODERNA FILOSOFIA.

L'Ontologia, o signori, ci ha dato già in mano la *Teologia*, o *Scienza di Dio*, che è parte della *Scienza dell'Essere*. Per *Dio* nella teologia razionale altro non intendesi, che la Causa prima di tutti gli esseri secondi che noi veggiamo esistere, riguardata ne' suoi speciali attributi, e relativamente agli effetti cui dà esistenza. I quali esseri sono conservati, ordinati, e progressivi, si che la Causa prima, o giovani carissimi, deve essere anche conservatrice, ordinatrice e provvidente de' suoi effetti. Prima però di venire a parlare di questa Causa universa delle cose, trattar devesi, e non vi spiacerà, del modo [illegible] è stata considerata dai filosofi questa parte della [illegible]

Due sono i sistemi opposti che dan[illegible] [illegible]mosta natura a questa che si dice teologia [illegible]
quello cioè dei *teisti* che affermano l'e[illegible]
assoluta detta *Dio*; e l'altro degli *a*[illegible]
Se non che, la negazion[illegible]
che nel loro modo speci[illegible]
non negano interamente [illegible]

causa di tutto, e quando pensano qualche cosa: onde, la loro negazione è volontaria e riflessa; cioè, l'ateismo è una dottrina individuale, non comune; trovandosi nella dottrina comune la significazione della stessa natura umana, la quale porta con sè l'affermazione spontanea della esistenza dell'Essere supremo che è Dio (1).

La ragione dell'ateo per via di sofismi vuol negare Dio o l'Essere assoluto affermandolo; poichè qualunque affermazione della mente deve racchiudere anche l'assoluto, il necessario, l'essere per sè stesso, negando il quale la nostra cognizione non potrebbe comprendere nulla. L'ateo è necessità che pensi qualche cosa, la quale per lo meno deve essere lui medesimo, che potrebbe non essere: ora, questo termine del pensiero è contingente, e però è necessità che debba esso avere innanzi un essere, che non possa non essere, cioè che sia l'Assoluto o *Dio*. Onde, l'ateismo, o signori, è un sofisma assai ridicolo; perocchè è negazione e affermazione nel tempo stesso (2).

(1) Molti naturalisti, così come molti storici, considerano l'uomo come *religioso* per natura; e però fanno della *religiosità* uno de' caratteri del *regno umano*, il quale si distingue dal regno animale appunto per la *religiosità* e la *moralità*. Onde l'*ateismo* o l'*ateo* sarebbe una *mostruosità* del regno umano, un fenomeno *teratologico*. (v. QUATREFAGES *Unità della specie umana*, p. 21). « Obligé, par mon inseignement même, de passer en revue toutes les races humaines j'ai cherché l'athéisme chez les plus inferieures comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes, comme on l'a vu en Europe au siècle dernier, comme on l'y voit encore aujourd'hui ». QUATREFAGES, L'*Espèce humaine*, ch. XXXV. p. 355. Paris 1877.

(2) « L'athéisme absolu n'esige guère une longue attention. C'est une prétention dépourvue d'aucun fondement, une simple vanité. Ainsi, lorsqu'un homme déclare fièrement que pour lui le mond est un effet du *hasard*, il ne réussit à rien de plus qu'à changer le nom de la cause invisible et suprême. Tout reste dans le meme état qu' auparavant » v. SALVADOR, *Paris, Rome, Jerusalem*, t. prem. p. 134. Paris 1860. « L'atheisme absolu ne peut être qu' une folie

Escluso pertanto il sistema degli atei come razionale, resta quello dei teisti; i quali mentrechè affermano che Dio è, fanno questione se Dio sia o non sia dimostrabile. Ma, per dire il vero, la dimostrazione della *esistenza di Dio* presa a rigore di termine sarebbe un controsenso, non *esistendo* Dio, ma *essendo;* nè altrimenti ogni dimostrazione dell'essere non appoggiata sopra la cognizione antecedente e confusa sarebbe possibile, se non si pigliasse come una ripetizione riflessiva della cognizione intuitiva.

La dimostrazione di Dio, siccome ogni qualsiasi dimostrazione di qualunque verità, solo è possibile sotto questo aspetto; e solamente per questo sono valevoli quei diversi argomenti che nelle scuole sono stati chiamati *metafisici*, *fisici* e *morali;* o *ontologici*, *cosmologici* ed *etici*; fra' i quali uno si è detto argomento *a priori*, come gli altri non sono che *a posteriori*, e fondati sul principio di causalità, quando il primo è sul principio di entità, o di contraddizione, dandoci in conchiusione che l'Ente è l'Ente. o l'Essere è l'Essere.

Fra i filosofi moderni che pongono Dio non essere dimostrabile, ma affermato immediatamente come fatto indemostrabile, obbietto di fede naturale, non di esplicazione razionale, va senza dubbio primo il Jacobi (1); maestro del così detto *sapere immediato*, opposto al criticismo del Kant, nel libro *sulla dottrina di Benedetto Spinoza*, ove

nominale, et l'esprit le plus négateur ne peut en réalité qu' attribuer à la matière ce qui apparticn à l'esprit, et se créer un dieu-matière à son image» FLAMMARION, *Dieu dans la nature*, liv. V, p. 535. Paris 1872. E il Quatrefages sopra citato: « L' athéisme n'est nulle part qu'à l'*état erratique.* Partout et toujours, la masse des populations, lui a échappé; nulle part, ni une des grandes races humaines, ni même une division quelque peu importante de ces races, n'est athée » v. Op. cit. p. 356.

(1) Nato a Düssendorf nel 1743. v. JANET, *Jacobi et la philosophie de la foi* nella *Revue politique et littéraire* etc. n. 30, 24 Janv. 1874. ann. III, 2ª Serie. Paris, 1874.

è insegnata per contrario una filosofia fondata sul sentimento, sulla fede, sulla credenza. Pel Jacobi tutto è fede, chè la ragione medesima suppone una fede primitiva, la fede in essa ragione. Come delle cose corporee è in noi un senso corporeo, immediato; così delle cose spirituali c'è in noi un senso spirituale che è a sè stesso argomento di sua verità. Iddio adunque pel Jacobi non può essere dimostrato: e' la prova cosi detta *a priori*, non è dimostrazione, ma ripetizione di ciò che è affermato immediatamente, per la credenza, o intuizione immediata. Nell'ordine poi de' fatti, Iddio è supposto in tutti i fatti morali che portano con loro una sanzione; e ogni cognizione razionale è fondata sull' affermazione naturale del divino.

Ma, gli scolastici a questo proposito facevan diversa questione; e per certuni Dio era indimostrabile, in quanto la non esistenza di Dio non è pensabile, essendo per sè nota e manifesta dallo stesso nome: nella proposizione *Dio è*, il soggetto e l'attributo sono identici, perchè il suo essere è la sua essenza. Per altri poi in opposto, *che Dio sia* è articolo di fede; e però è indimostrabile da questo lato, essendochè la materia di fede è tale perchè non soffre dimostrazione (1). Ma S. Tommaso, o signori, confutava così gli uni come gli altri, e sosteneva che *Dio sia dimostrabile*, distinguendo che l'esser di Dio invero è noto; ma altro è l'essere noto per sè (*simpliciter*), altro l'essere noto in quanto a noi *(quoad nos)*. La dimostrazione riguarda l'essere noto rispetto a noi; e poichè il vero è conosciuto da noi, ma confusamente, o come all'occhio della nottola il sole, fa uopo che venga la dimostrazione a fermare la conoscenza e dar chiaro e distinto quel che era oscuro e confuso. Nell'apprensione confusa e distinta c'è la possibilità della dimostrazione; come dal fatto che s'è data di-

(1) Vedi gli argomenti che sostengono questa dottrina che *Dio sia indimostrabile* presso s. Tommaso *Summa contra Gentiles*, L. I, cap. X e XI, e *Summa totius Theologiae*, Quaest. II, art. II.

mostrazione di Dio, e dalla sentenza di s. Paolo che per le *cose* che son fatte s' intendono le invisibili di Dio, è pur dimostrabile che Dio sia, quantunque si tenga eziandio per fede; perocchè è altro il penetrare l'essenza di Dio, la quale avanza il nostro conoscere; altro per ragioni dimostrative affermare che Dio sia (1). Alla quale affermazione dimostrativa fa precedere lo stesso dottore Angelico una certa cognizione *comune e confusa* di Dio, la quale si trova *naturalmente* in tutti gli uomini, o per ragione che sia per se noto *che Dio sia*, o perchè l'uomo per sua naturale ragione può avere *statim* una certa cognizione di Dio; senza che pertanto abbia questa la chiarezza e la distinzione della cognizione per riflessione e per dimostrazione (2).

Onde, ricordando quel che si disse nella Logica rispetto alla dimostrazione, noi teughiamo che si possa dare, come si è data, dimostrazione di Dio; solamente aggiungiamo che questa dimostrazione, che è già della cognizione riflessa, ha la sua ragione nella cognizione intuitiva, di cui non è che ripetizione ed esplicazione: nè senza una cognizione primitiva naturale e confusa dell'Assoluto, del Necessario, dell' Infinito, noi potremmo tirare dal relativo, dal contingente, dal finito, l'esistenza, come si dice nelle scuole, e l'idea di Dio, la quale la riflessione non mai potrebbe creare tolta l'illuminazione prima per cui è posta in noi come lume di verità sin dal primo esercizio intellettivo, tuttochè noi non ce ne fossimo avveduti. Se la riflessione fa uscire dal relativo l'Assoluto, e dal contingente il Necessario; chi non s' avvede che questo può avvenire perchè già nell' affermare il relativo si è in esso affermato per ragione logica l'Assoluto, come nel contingente il Necessario, e nel finito l'Infinito? Per la stessa ragione che ontologicamente non può darsi il finito senza l' Infinito da cui è posto in essere; così logicamente non può int

(1) V. *Summa contra gent.* L. I, c. XII.
(2) V. *Summa contra gent.* L. III. c. XXXVIII.

dersi l'uno che non ha in sè la sua intelligibilità, senza l'altro che lo fa intelligibile, dandogli da un lato l'essere, dall'altro la ragione di essere inteso. Nè ciò vuol dire che noi vediamo le cose in Dio di modo che il veder Dio valga quanto veder le cose, scambiando così il nostro conoscere col conoscere stesso di Dio, o la cognizione naturale e confusa che abbiamo di Dio con la cognizione soprannaturale e chiara che se ne può avere per virtù soprannaturale e graziosa illuminazione o rivelazione speciale di Dio stesso. Noi conosciamo le cose perchè la nostra mente s'illumina dalla Luce che è Dio, e per la quale le cose sono luminose; sì che le vediamo in essa luce, e questa dà a loro la intelligibilità, senza intanto che perciò si abbia cognizione immediata dell'*essenza* divina. Io credo, o signori, che dal non aver posta innanzi questa dottrina della cognizione primitiva che precede alla riflessiva, e perciò è fatta possibile la dimostrazione dell'Assoluto, il quale altrimenti sarebbe indimostrabile, se non fosse per ripetizione che avviene della sua apprensione nella riflessione, la quale rende chiaro quello che era oscuro, e l'indistinto distinto, e la cognizione incoata compiuta (perocchè in ogni dimostrazione si ha per argomento una qualche cosa che in qualche modo si sa, e in qualche altro non si sa, nè fa la riflessione che fermare il termine della prima apprensione); sia avvenuto che non pochi degli stessi scolastici, vollero attenersi vie più nella dimostrazione di Dio agli argomenti *a posteriori*, Aristotelici, che a quello *a priori* di s. Anselmo; sia per essere più comuni, e a tutti accessibili, sia perchè dagli effetti si va alla causa, quasi dal noto all'ignoto, con tal procedimento che risponde allo sperimentale (1), perchè si fonda sul fatto della riflessione. Ma l'argomento, o giovani, *ontologico* o *a priori*, è molto antico (2), e lo troviamo chiaramente in Platone, tanto da

(1) Vedi sul proposito negli *Esquisses de Philosoph. Moral.* di Dugald-Stewart, il § 248 e segg. *Oeuvr.* tom. 1. Paris, 1829.

(2) In Boezio per es. si legge: « Dio principe di tutte le cose

essersi detto che Platone non usò che solamente di questo argomento; quando pur c'è nei libri platonici e l'altro detto fisico o *cosmologico*, e il morale od *etico*. Tuttavia, esso argomento porta il nome di un grande filosofo italiano, s. Anselmo d'Aosta, e più che nei tempi antichi ha avuta molta voga nei moderni per opera, dopo s. Anselmo, di Cartesio e del Leibnizio, e più prossimamente a noi dell'Hegel, del Rosmini e del Gioberti. S. Anselmo tirava l'affermazione che *Dio è* dalla idea che se ne ha. Noi per Dio, diceva egli, intendiamo che sia alcun che di cui nulla si possa pensare maggiore; ora certamente ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, non può essere nel solo intelletto, perchè altrimenti si potrebbe pensare un essere che abbia qualche cosa dippiù, cioè la esistenza, e non sarebbe ciò di cui non può pensarsi il maggiore, ma ciò di cui si può pensare il maggiore. Esiste adunque senza dubbio ciò di cui non può pensarsi il maggiore, e nell'intelletto e nella realtà; e pertanto poichè lo pensiamo, esso è, e la necessità della sua esistenza sta riposta nel non pensarsi un essere che sia dippiù: Dio è affermato come reale, tosto che è da noi pensato; nè si può pensare che non sia (1).

essere 'l bene appruova la comune concezione degli animi umani, perciocchè, conciossiachè niente miglior di Dio si possa pensare, quello del quale niente è migliore, bene esser chi dubita? V. *Consolazione della filosofia*, p. 78, Fir. 1728.

(1) «Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo proculdubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re» S. ANSELMI *Proslogion* seu Alloquium de Dei existentia, cap. II. Op. omn. t. 1. Paris 1864.

«Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari majus est, quam quod non esse cogitari potest. (

L'Hegel, o signori, dice che le altre prove che si danno di Dio, le quali hanno un *punto di partenza* che è *preso da contenuti subordinati*, non sarebber veramente da dirsi prove, ma *esposizioni o descrizioni dell' innalzamento dello spirito dal mondo a Dio*, dalle quali non più si può avere

majus nequit cogitari, potest cogitari non esse; idipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de Creatore: quod valde est absurdum. Et quidem quicquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo*: Non est deus? (Psal. XIII. 1), cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et *insipiens?* ». S. ANSELMI *Op. cit.* p. 227-228.

Anche Benedetto Spinoza così argomentava unendo insieme l'argomento *a priori*, e l'altro *a posteriori*.

« Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia (ut per se notum). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est. Ergo vel nihil existit, vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus. Ergo ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6) Deus, necessario existit; q. e. d. ». *Ethices*. Pars. 1. prop. XI. demonstr.

Il Bouillier nella sua *Histoire de la Philosophie Cartesienne* dice di questa prova dello Spinoza che « la forme, sinon le fond, c'est « originale » t. 1. p. 327. Paris 1854. Ma credo superiore a questa argomentazione dello Spinoza la *Prova dell'esistenza di Dio* ritenuta dalla scuola del Miceli, e scritta, quasi espressione della scuola, dal Guardì, che era insieme filosofo e teologo prestantissimo. La quale *Prova* è stata da noi la prima volta pubblicata ne'

che *un Essere appariscente, non il vero Essere* (1); e però *il più degno e vero punto di partenza pel pensiero dell'Assoluto*, è lo stesso pensiero che è contenuto e forma dell'Assoluto. Onde, parrebbe l'Hegel non volere che l'argomento stesso che aveva fatto sette secoli innanzi s. Anselmo, indi con maggior rigore sillogistico sostenuto da S. Bonaventura nell' Itinerario della mente in Dio (2). Ma, c' è molto, signori, tra il sincero argomento di s. Anselmo, e la prova hegeliana. Questa è fondata sul principio che il pensiero e l' essere sono identici sostanzialmente, e però l' *ideale è reale*, e il *reale è ideale*; tutto quel che si pensa è, e tutto quel che è si pensa; quando l'argomento di s. Anselmo posa non sulla identità ontologica, ma sulla equazione logica delle idee e delle cose, si che l'idea dell'essere che è per sè stesso viene in noi dalla realtà di questo essere; e non già l'idea, come porta il sistema hegeliano, pone l'essere, tanto che c'è tra idea ed essere sostanziale medesimezza, non essendoci che una sola realtà e una sola mente, che è la realtà e la mente assoluta. L'Hegel argomenta dal panteismo; s. Anselmo dal vero e sano ontologismo, cioè che l' ordine delle idee va secondo l'ordine delle cose, non già è l'ordine stesso delle cose. Il tedesco filosofo vorrebbe legittimare il suo principio che essere e conoscere siano tutt' uno, coll' aver tro-

Frammenti di filosofia Micellana nel vol. II della nostra *Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al sec. XIX*; p. 366 e segg.

L'argomento poi di S. Anselmo, rinnovato dal Mamiani nelle sue *Confessioni*, v. 1, è stato da noi esposto largamente e ridotto in forma sillogistica nella *serata* IV del nostro libro *Sofismi e buon senso, serate campestri*, 2ª ediz. Pal. 1873: nella quale *serata* è eziandio esposta e confutata la dottrina sul proposito della moderna scuola Critica, e del Vacherot e del Renan; siccome stupendamente le stesse dottrine si trovano pur confutate nel libro del Caro, *L'Idée de Dieu*, c. II, V. Paris 1864.

(1) V. *Logique*, § 50.

(2) v. *Itiner.* c. 5; e la bella e dotta opera *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del Serafico dottor S. Bonaventura*, studi del p. Marcellino da Civezza M. O. etc. cap. XIII. Genova 1874.

vato che la filosofia moderna sia venuta a conchiudere: 1° la indivisibilità del pensiero e dell'essere pensante posta nel *cogito ergo sum* di Cartesio, 2° la indivisibilità del concetto di Dio e della sua esistenza, posta dalla prova *a priori* di s. Anselmo, di Cartesio, e di Spinoza (§ 76). Ma, o signori, se nel *cogito ergo sum* di Cartesio è vero che il pensante e il pensiero siano identici; come è da confondere nella stessa identità il concetto di Dio, che sarebbe in noi, e l'essere stesso divino che non siam noi? Non è il nostro pensiero, o il concetto di Dio, che creano Dio, secondo che un giorno venne in testa al Fichte di voler sostenere; ma è Dio, che per la sua realtà pone in noi, attuando la virtù nostra conoscitiva, il pensiero che scorge essa sua realtà (non l'essenza, ohe è sovrarazionale), ovvero il pensiero che, non trovando in sè ragion del suo essere, la trova nell'assoluto essere, che dice *Dio*. E questo pensiero è il fatto di una apprensione primitiva; è il primo logico, come innanzi si è detto, sul quale fondansi gli altri dati logici, e tutto il lavoro della riflessione, la quale per così dire illumina le cose per la luce che riceve dalla fonte stessa della luce che è Dio; della quale comparazione dopo Platone si son serviti filosofi platonici e non platonici, e pur lo stesso S. Tommaso, il quale da Dio come sole degl'intelletti, fa porre il lume intellettuale (lux influxa divinitus in mentem. *De Trinit.* q. L) nella mente umana (1).

(1) Per S. Tommaso non debbano esser confusi l'intelletto *separato* e l'intelletto *agente*, poichè questo *est aliquid animae*, mentre l' intelletto separato *secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus*, « qui est creator animae. Unde ab ipso anima umana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. 14, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. . . Et ideo Aristotiles, l. 3 de anima, text. 18, comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere; Plato autem intellectum separatum imprimentem in animam nostram comparavit Soli, ut Themistius dicit in comm. 3 de anima. » L'anima per S. Tommaso partecipa la sua virtù intellettiva dall'Intelletto supremo, ma essa virtù intellettiva

Quest'argomento adunque, o signori, com'era stato posto da s. Anselmo, passò per le scuole del Medio Evo, e venne sino ai tempi moderni, quando Cartesio lo rinnovava proponendolo come suo. E ai nostri giorni esso è stato rinnovato dal Rosmini col nome di dimostrazione *a priori* di Dio, così argomentando: noi abbiamo cognizione di un'essere universale, indeterminato, assoluto, infinito, il quale non potendo esser fatto da noi, deve essere reale; e questo essere intanto non è per noi che l'essere possibile, compiuto nell'atto infinito: il quale essere possibile è da noi trovato attuato nei finiti; ma pensarlo senza limiti è lo stesso che pensare Dio; ciò che si può *a priori*, benchè per via di idea negativa. Ora, cosiffatta dimostrazione, o signori, per la parte *a priori* è uguale a quella di s. Anselmo, ma per la seconda parte che l'idea di Dio sia negativa, va in fallo; dappoichè, se l'infinito non è una idea appresa positivamente, noi non possiamo concepirlo; stantechè, il finito non può darci idea di ciò che non contiene, anzi noi abbiamo idea di finito e d'imperfetto perchè prima conosciamo l'infinito ed il perfetto, non già per mezzo del ragionamento, ma per l'intuito: sicchè la dimostrazione di Dio è una dichiarazione di questa cognizione intuitiva e naturale, primitiva, iniziale, e confusa, a tutti comune.

L'argomento poi fisico, come si dice, non fu punto sconosciuto agli antichi: ma, il troviamo eziandio in Platone, presso cui trovammo pur l'altro che prese poi nome da s. Anselmo. Platone usò pure di salire dagli effetti alle cause, e da queste alla causa delle cause: ma, più che in Platone, questo argomento, o giovani, è maneggiato da Aristotile e da tutti i suoi discepoli. Esso è portato così: Il mondo è contingente, cioè può essere, e non essere; la sua esistenza pertanto include quella di un essere che non

sostanza sua; e però avverte della *lux vera* di S. Giovanni, « quod a lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem. » V. *Sum. Theol.* I. q. 79.

può non essere; poichè per esistere un essere che avrebbe potuto non essere bisogna che siavi stato un essere primo di tutti, che sia per sè, assoluto, eterno, necessario. Dapoichè, ogni essere relativo deve riferirsi ad un altro, il quale se anche è relativo da un terzo dipende, che deve venire pure esso da un quarto; e così salendo, da uno essere relativo ad un altro, è necessità arrivare ad un ultimo, che non si riferisca a nessuno, e senza del quale si avrebbe una catena infinita di esseri relativi, il che è contradittorio; dovendo avere la catena il suo principio ed il suo fine, i quali non possono anch'essi aver natura di esseri relativi. Inoltre, l'istessa apparenza della natura è una dimostrazione di Dio; poichè la natura è in moto, e questo moto dovette avere un primo motore, e il primo motore non può essere mosso da alcuno, ma mentre muove è immoto e in se, e però è eterno od assoluto; è l'essere, o signori, che noi diciamo *Dio*.

S. Tommaso pertanto, che è il massimo tra gli Scolastici che usarono di questo argomento, tiene lo stesso metodo di Aristotile, cioè per gli effetti sollevarsi alla cagione, e dalla contingenza al necessario, trovandolo così non per prova *a priori*, ma *a posteriori;* perocchè, quantunque una cotal cognizione di Dio, ma con certa confusione, sia naturalmente inserta in tutti gli intelletti, pure, osserva il santo dottore, non può trovarsi che iniziale ed oscura, e bisogna lo sforzo della ragione per renderla chiara e precisa. Il dottore angelico si fa tre domande in sul primo entrare nella questione, cioè: 1° l'esistenza di Dio è per sè stessa evidente? 2° è dimostrabile? 3°. esiste Dio? Le prime due appartengono all' ordine delle conoscenze, la terza si vede bene che è dell' ordine delle realtà. Ora alla prima domanda, se Dio sia per sè stesso evidente, s. Tommaso risponde, che una verità può essere evidente in sè stessa ed anche relativamente a noi; e porta ad esempio che una proposizione è per sè stessa evidente quando il predicato si contiene nella definizione del soggetto, come: *l'uomo è un essere animale;* ed è una proposizione

evidente per sè stessa, e riguardo a noi, quando si conosce da noi, che quello attributo sia contenuto nel soggetto. Pertanto la proposizione: *Dio esiste*, in cui l' attributo è identico al soggetto, in sè medesima è evidente; ma riguardo a noi non ha che una evidenza mediata, e però dimostrabile, e specialmente per via degli effetti. Dippiù, noi, è vero, abbiamo naturalmente una certa nozione di Dio, ma è generale e confusa, e ciò non vuol dire *simpliciter* conoscere Dio, appunto come vedendo un individuo che viene, non si conosce che è *Pietro*, quantunque sia Pietro che venga. Nè si dica che Dio essendo verità è cosa per sè stessa evidente; poichè, quantunque sia vero che Dio è verità, noi abbiamo conoscenza della verità solo in senso generale, e non distinguiamo la verità prima dalle verità seconde, se non per argomentazione e per dimostrazione (1). Poste queste ragioni, risponde affermativamente

(1) V. *Summ. tot. Theolog.* P. I, Q. II, art. I. —*Summa contra gent.* L. I, c. XI, e L. III. c. 38 — « Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens » — « Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. 1. c. 10); sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur » — « Sic igitur non oportet quod Deus, *in se consideratus*, sit naturaliter notus homini, sed *similitudo ipsius*. (L. I. c. 9). »

alla domanda: *può l'esistenza di Dio essere dimostrata?* E distingue due specie di dimostrazioni; l'una che parte dalla causa che in sè stessa è anteriore allo effetto, e l'altra che muove dallo effetto, cioè dà cosa che non è anteriore in sè stessa, ma solamente riguardo a noi; in modo che quando un effetto è assai più noto della causa, allora noi muoviamo dallo effetto per avere la cognizione della causa, argomentando dalla esistenza dello effetto alla necessità che lo debba precedere la esistenza della causa. È per questo, che non essendo evidente riguardo a noi Iddio, che per sè stesso è evidente, noi abbiamo conoscenza della sua esistenza per via degli effetti, i quali, meno evidenti in sè stessi, sono relativamente a noi più evidenti.

Le prove poi di questa dimostrazione secondo s. Tommaso si riducono a cinque modi. La prima prova si piglia dal moto, essendo indubitabile che se c'è cosa in movimento bisogna che sia stata mossa; sì che è indispensabile un primo motore che non sia mosso da alcuno; e però esiste realmente questo primo motore, che diciamo *Dio*.

La seconda prova si trae dalla esistenza e relazione delle cause, per la necessità che vi debba essere una causa prima di queste cause, la quale sia per sè stessa, e però non sia altra che Dio.

La terza prova è dalla contingenza delle cose, la quale racchiude necessariamente che siavi un essere non contingente, stante l'essere contingente poter non esistere, ed esistendo non esistere per virtù propria, ma per altro essere, che non può non esistere, cioè che è necessario; negato il quale, si cade nella grande contradizione che il nulla sia il principio dell'essere (1).

(1) Così Leibnizio nella Monadologia: « necesse est, rationem sufficientem, seu ultimam, extra seriem contingentium reperiri quantumvis iufinitam ponatur. Propterea quoque ratio ultima rerum in snbstantia quodam necessaria contineri debet, in qua series mutationum non nisi eminenter existat, tamquam in fonte suo » Prop. XXXVII-VIII.

La quarta prova si piglia dall' ordine che si trova nel mondo, il quale ordine è disposizione e gradazione siffatta di cose, che bisogna avere una prima intelligenza ordinatrice, siccome per le qualità di verità, bontà, bellezza, che si manifestano in detti esseri, c'è bisogno appunto, per la gradazione, della qualità stessa in grado sovra eccellente, cioè in grado supremo, che vuol dire assoluto. Vi ha dunque un principio dell' ordine, e qualche cosa vera e buona e bella assolutamente; che vuol dire, vi ha un essere Assoluto ordinatore degli esseri relativi, e del quale partecipano questi, sì per l'essere e sì per quel grado di verità, di bontà e di bellezza, che manifesta la perfezione relativa non potere affatto stare senza la perfezione assoluta, nè la perfezione assoluta senza l'essere perfettissimo, che è Dio.

La quinta prova esce dal governo del mondo, perchè le cose prive di conoscenza non possono tendere al loro fine, e ad esso indirizzarsi senza una intelligenza che le governi e dia loro lo indirizzo: se adunque nel mondo tutto va al suo fine, è necessità che vi sia una intelligenza che tutto diriga, e guidi; e questa sovrana Intelligenza è Dio (1).

In tutta questa dimostrazione, in cui si scorgono bene le tracce aristoteliche, s. Tommaso comincia dal sensibile, dal contingente, e dal finito, per argomentare all'intelligibile, al necessario, all' infinito; in ogni prova ci è il fatto di esperienza ed il concetto di ragione, e la coscienza la sensibilità e l' intelletto si trovano insieme a dar prova che *Dio è*. Fu il metodo scelto infatti che allontanò il santo dottore dalla dimostrazione di s. Anselmo, conducendolo a questa dimostrazione che è tutta sopra argomenti *a posteriori*. Ma pur s' avvedeva il grande maestro, che senza una verità primitiva e confusa, onde la prova sostenuta da s. Anselmo, non avrebber avuto valore logico le prove *a posteriori*, le quali sempre sono possibili, in quanto procede innanzi nella mente una cogni

(1) V. *Summa contra Gentiles*, L. I, c. XIII.

zione confusa dell' essere per sè stesso, su cui appunto è fondata la dimostrazione *a priori* di sant' Anselmo; cognizione *confusa* e *naturale* che s. Tommaso ammette in più luoghi senza dubbio alcuno (1). Non c'è affermazione di essere o di verità in cui non s'affermi per diritto o per indiretto l'essere primo e la verità prima, cioè Dio : onde, le prove di Aristotile e di s. Tommaso sono, è vero, più volgari, ma non potrebbero per sè stesse reggersi senza quella primitiva affermazione, che suppongono, derivata dalla idea o lume stesso di Dio. siccome si trova dapprima in Platone, e poi assai meglio in sant'Anselmo ed in Renato Descartes.

Il quale seguendo, come sopra si è detto, sant'Anselmo, come questi avea seguito sant' Agostino, poggia la dimostrazione di Dio sopra tre principali argomenti :

1° Noi troviamo nella stessa nostra coscienza il sentimento di imperfezione, donde la nozione di essere imperfetti: or l'imperfetto non si può concepire senza avere simultaneamente l'idea del perfetto; la quale idea non può venire da noi essendo già imperfetti, ma deve venire dall'essere stesso perfetto, il quale è reale ed è l'essere che diciamo Dio (2).

2° Noi sentiamo e ritroviamo in noi di non esistere da noi stessi: e quindi c'è un essere che ci ha data l'esistenza che noi abbiamo, la quale non si è data da sè stessa.

3° Poichè c' è in noi idea di un essere perfettissimo, nella quale idea si comprende la realtà di questo essere, stantechè la realtà è la prima delle perfezioni; l'essere perfettissimo è necessariamente reale (3).

(1) v. *Summa contra gent.* L. II. — S. BONAV. *Hexaem.* 55.

(2) Questo argomento dalla imperfezione alla perfezione, era stato già usato da S. Bonaventura nel Serm. V dell' Hexamerone. v. *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del seraf. Dottore S. Bonaventura*, Studi del p. MARCELLINO DA CIVEZZA etc. cap. X. p. 229. Gen. 1874.

(3) « Omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, eviden-

Così Cartesio rendeva più semplice l'argomento di s. Anselmo, e quasi lo traeva dalla coscienza e dal pensiero secondo il suo metodo che tutto pigliava dal famoso *cogito*. Il Leibnizio accettava pure questa argomentazione *a priori*, che esce dalla terza prova, in cui si racchiude la prima e la seconda di Cartesio; ma volle modificarla un poco, aggiungendovi la necessità, che nella realtà di Dio, così provata, sia intesa pure la sua possibilità (1), ovvero la sua ragione sufficiente, secondo il linguaggio leibniziano. Il sillogismo, a cui Leibnizio riduceva la prova cartesiana da lui modificata, è questo: *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, idest, si habet essentiam, existit. (Est axioma identicum demonstratione non indigens). Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. (Est definitio). Ergo Deus, si est possibilis existit (per ipsius conceptus necessitatem).* Onde, con questo argomento Leibnizio sosteneva che Dio è, essendo già possibile, in quanto la possibilità sua si converte con l'attualità stessa; quindi ne è necessaria la esistenza: il che vale in altri termini, l'essere necessario non poter non essere, in quanto potendo non essere, non sarebbe più necessario, e quindi l'essere necessario, il quale per sua essenza è possibile, è; nel quale essere c'è la sua possibilità, perciò che il suo contrario, cioè il non essere, è impossibile (2). Intanto a questo ar-

tissime demonstrari Deum etiam existere » *Medit.* III. p. 117 ed. Lorguet. Par. 1857. Siccome le prime linee dell'argomento di s. Anselmo si trovano già in Boezio (Consol. L. III. prosa X), così pur in Boezio è l'accenno di quest'altro argomento usato da Cartesio, di origine platonica. Nel L. III, pr. X, della *Consolazione della Filosofia* si legge: « Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id diminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo, perfectum quoque aliquod esse, necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, extiterit, ne fingi quidem potest. »

(1) v. *Noveaux Essaix sur l'intendim. hum.* L. IV. ch. X. p. 450 e segg. Paris 1846.

(2) « Etenim opus est, ut, si quid realitatis in essentiis, aut pos-

gomento di Leibnizio si è opposto che ci sia uua petizione di principio, volendosi provare Dio, mentre già si è posta la sua esistenza; ovvero è un argomento che non può concludere alla realtà, in quanto la conclusione viene da una proposizione astratta, e non da un principio reale (1). E il Cousin , esaminando l'opposizione del Kant alle prove che dà Cartesio della dimostrazione di Dio, avverte che, la prova, contro cui principalmente va il Kant, è questa voluta portare da Leibnizio, cioè la prova che tira l' esistenza di Dio dalla idea della sua possibilità: e segue a dire che questa prova non sia molta convincente, bensì la prova per eccellenza, essere la cartesiana, cioè quella che conclude dalla idea dell' essere imperfetto alla esistenza di un essere perfetto, sopra la qual prova è appoggiata la esistenza logica delle altre due. La quale prova potrebbe dirsi psicologica, perchè tiene tutto il carattere della filosofia cartesiana, che parte dall'esistenza del pensiero come argomento della esistenza dell'essere: *Cogito, ergo sum.* E qui è da avvertire, o signori, che la scuola Cartesiana, continuata su questo proposito dal Fenelon, mette

sibilitatibus, aut potius in veritatibus æternis fuerit, hæc realitas fundetur in aliqua re existente et actuali, et consequenter in existentia entis necessarii, in qua essentia includit existentiam, aut in quo sufficiet esse possibile, ut sit actuale.

Ita Deus solus (seu Ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatis ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem involvit, hoc unum sufficit ad cognoscendam existentiam Dei a priori. Nos eam quoque probavimus per realitatem veritatum æternarum. Enim vero eandem jam probavimus a posteriori quia scilicet res contingentes existunt, quæ rationem ultimam, seu sufficientem habere nequeunt, nisi in Ente necessario, quod rationem existentiæ suæ in seipso habet » LEIBNIT. *Princip. Philosoph. seu Monadol.* pp. XLIII,XLIV,XLV.

(1) Il Mamiani ha fatto pur notare che la possibilità sotto forma dubitativa, « fa condizionale l'intero ragionamento e ne inforsa la verità » v. *Confessioni di un Metafisico*, v. 1. p. 134. Firenze, 1865.

sempre innanzi la prova tirata dalla natura dello essere umano, ed indi quella che viene dalle idee che noi abbiamo d'infinito e di necessario. Dalle quali idee è vero si ha argomento solidissimo; ma non hanno lasciato anche i moderni cartesiani, il Cousin e gran parte de' suoi scolari, di dare, più che ad ogni altra, peso ed autorità alla prova di coscienza (1), la quale così non sarebbe più *a priori*, ma *a posteriori*, come procedente da un fatto, tutto che sia interiore. L'io nostro, dice Fenelon, è infinitamente lontano dalla infinita perfezione; è soggetto alla ignoranza ed allo inganno; spesso è in stato di dubbio, e spesso si avvinghia allo errore, e vi si ostina: ora sarebbe questo io un essere perfetto, l'essere che esiste immutabilmente per sè stesso? Se manca al nostro io l'assoluta perfezione, manca l'assoluto essere; e quindi riceve l'essere imperfettissimo, che ha, da un altro essere che glielo comunica, ed ha, potenza infinita per questa comunicazione; però, che per sua natura è assoluto e creatore nel tempo stesso. Nè tanto essere è capace di aggiungimento, pel quale perderebbe la sua essenziale perfezione; e quindi è infinito: nè un essere assoluto, creatore, infinito, può non essere: la sua esistenza è una necessità, che è intrinseca alla sua stessa natura. La imperfezione adunque, che troviamo in noi, ci dà la realtà di un essere perfettissimo, che è Dio; e questa imperfezione che conosciamo, è da noi conosciuta appunto perchè abbiamo presente alla mente l'idea dell'essere perfettissimo; nel modo stesso che noi ci conosciamo finiti e limitati, perchè in noi c'è l'idea dell'infinito, che possediamo naturalmente, e non creiamo. Egli è certo che la nostra intelligenza possiede l'idea di infinito, non possibile ad uscire dall'essere finito; e questa idea non è nè confusa, nè negativa, poichè s'intende nettamente ... esclude i numeri e le quantità finite, stantechè ...

(1) Vedi Cousin, *Philosoph. de Kant*, Leç. sixième. — ... *Philos. de la Religion*, t. I, chap. II. — Simon ... Prem. Part. chap. I. Paris 1860.

dice limite afferma una negazione, e però chi nega questo limite o negazione, afferma qualche cosa di assoluto (1). La voce infinito è positiva perchè tale è il suo senso, siccome è negativa quella di finito, essendo negativo il suo concetto. La negazione assoluta di ogni negazione è l'espressione più positiva che si possa concepire, ed è suprema affermazione; essendo questo termine d'infinito infinitamente affermativo. È certo dunque che noi concepiamo un essere infinito ed infinitamente perfetto, nè lo confondiamo con la perfezione limitata o colla perfezione indefinita che è tutt'altro; ed è verissimo che portiamo sempre con noi, benchè siamo intelligenza finita, un'idea che ci rappresenta cosa infinita. Ora chi ci dà l'obbietto di questa idea? Donde ci viene? Donde si è presa? Certamente non può venire dal nulla, nè potrà mai venire dal finito, che non rappresenta punto lo infinito; nè sarà una finzione della mente, che non avrebbe donde pigliarla. È necessità adunque che la idea d'infinito ci venga dal di fuori; quantunque essa sia sempre dentro di noi, anzi si può dire occupare tutta la nostra intelligenza, in modo che essa idea sembra tutto, ed il nostro io nulla. Noi non possiamo nè cacciarla da noi, nè velarla, nè scemarla, nè contradirla; si trova sempre in noi senza nostra opera, e la troviamo dentro di noi prima anche che da noi si volesse cercare; non dipende da noi, quando anzi la nostra mente dipende da essa, e se noi siamo in inganno, è per essa che torniamo in ragione. Tanta idea, che è nella nostra intelligenza, è l'affermazione della realtà dell'infinito; e bisogna conchiudere invincibilmente, che avendo noi questo concetto dello infinito, è lo stesso essere infinitamente perfetto che ci è presente, nè la sua idea è altro

(1) La scuola positivista non ammette l'infinito come termine scientifico, e lo bandisce dalla scienza, lasciandolo al più al sentimento e alla fantasia: « c'est un terme, dice il Bain, de poésie, d'imagination, de prédication, et non un mot, dont la science doive ...ner » v. *L'esprit et le corps*, p. 278. Paris 1876.

he il suo stesso essere da noi intuito (1). Anche dalla idea dell' essere necessario c' è data pur come reale, secondo il Fenelon, l'esistenza di Dio. Il nulla, segue a dire il Fenelon, non può pensarsi, ma necessariamente deve pensarsi l' essere; cioè qualche cosa di positivo e di reale è l'oggetto del nostro pensiero: ma l' essere non può pensarsi che o per sè stesso o per altro essere; e quando sia per altro essere, è necessità che finalmente si pensi un essere che è per sè stesso, cioè, che necessariamente sia. Bisogna o tutto essere necessario, o esservi per lo meno un essere necessario, che fa esistere ciò che non è necessario; e noi sentiamo la nostra non necessità e ne abbiamo idea, in quanto è da noi pur pensato l' essere necessario in una esistenza attuale e necessaria. L'essenza dell'essere necessario ne importa l'esistenza attuale, come la natura dell' essere contingente importa il potere essere e non essere senza alcuna necessità; e poichè nell' essere necessario la esistenza e la essenza sono identiche, Dio, che per noi è questo essere necessario, necessariamente è.

Nè lascia il Fenelon questo argomento *a priori* riuscito in sue mani così saldo, senza sorreggerlo per così dire dell' argomento fisico, elegantemente e saviamente maneggiato da non potersi meglio. Lo spettacolo della natura, e l'uomo stesso, come un essere che è nella famiglia degli altri esseri, danno eziandio argomento fortissimo della esistenza di Dio, già necessariamente trovata nella idea della mente nostra. La natura è un' arte che parla dapertutto del suo artefice; e non si può che ridere del principio messo innanzi da antichi e da moderni atei, che il caso è il principio o l' ordinatore delle cose; quel caso che

(1) Fenelon, *De l'existence de Dieu*, sec. part. ch. II. E così Bossuet: «Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.» v. *De la connaiss. de Dieu et de soi-meme*, ch. IV. p. 240. Bruxell. 1830.

se è un essere bisogna che abbia la stessa natura di Dio, cioè di essere assoluto, infinito, perfettissimo; e se non è un essere, ma è il nulla, fa pietà il vedere che ci sia qualcuno che possa mettere il nulla a principio dell'essere. contro la massima di senso comune, che il nulla non può dare che il nulla, essendo contradittorii nulla ed essere, cioè essere o non essere. Cicerone diceva che se il caso non potrà far mai un sol verso, non già tutto il poema degli annali di Ennio, come mai l'uomo può credere che abbia fatto l'universo, senza dubbio infinitamente più che il poema di Ennio e di Omero? Se si sente in una camera il suono di uno strumento dolce ed armonioso, si potrà creder mai che il caso, e non la mano di qualche uomo, abbia formato quello strumento, e gli faccia dare quei suoni? Diremo che le corde di un violino da sè stesse si allogarono sulla cassa di legno, e poi così insieme unite. per caso un altro pezzo di legno vi passò sopra, facendone uscire una melodia? Chi credesse questo, non meriterebbe altra risposta che il riso. Ora non è forse il mondo qualche cosa dippiù di un violino; e l'ordine suo qualche cosa dippiù di una sonatina di questo strumento? Se a caso qualcuno in mezzo ad un luogo deserto troverà una bella statua di eletto marmo, e di forme stupendamente scolpite, crederà che il caso l'abbia formato; o al contrario la mano dell'uomo, e che vi dovette essere portata anche da qualche altro uomo? Quella statua sarà, per esempio, l'Apollo di Belvedere, la Venere dei Medici, l'Ercole Farnese, o il gruppo del Laocoonte; or chi crederà una cieca combinazione causale aver fatto così belle statue. in cui si rivela tanta intelligenza di artefice e tanta perizia di scarpello? Fate caso che abbattendoci per la caverna di qualche monte, si presentasse all'occhio nostro la tavola della Trasfigurazione, o la Madonna della seggiola di Raffaello: verrà in mente di pensare che il caso abbia disposta quella composizione, distesi quei colori, tirate le linee, segnati chiari ed ombre, contorni e figure? ovvero non si penserà a prima giunta che quella opera dovesse appartenere ad un grande pittore, e là fosse stata portata o

dallo stesso o da altri che vollero portarvela? Se queste, che a petto del mondo sarebbero menomissime opere, richiedono la esistenza dell'uomo per potersi dare, quale essere richiede il mondo come sua causa ed ordinatore? Certo non altro che un essere assoluto, infinito, perfettissimo, cioè Dio. Le meraviglie della natura attestano una Intelligenza infinita; e quando s. Agostino interrogava gli esseri se avessero in sè stessi la loro ragione, sentiva da tutti una risposta, che affermava la loro esistenza dipendere da un essere infinito ed infinitamente intelligente, loro fattore (1); la cui esistenza è affermata, secondo il Lamennais, in ogni qualsiasi pensiero o linguaggio dell'uomo, nel bramito della fiera, nello scroscio della procella, nello stormire della foresta, nel corso infine degli astri, i quali scrivono per lo spazio a lettere di fuoco questa sentenza: *Dio è* (2).

(1) « Dimandai la terra se fosse lo mio Dio: disse che no. Dimandai ciò che si contiene in essa, e questo medesimo confessò. Dimandaine il mare e gli abissi, e ciò che si contiene in loro: risposonmi: noi non siamo lo tuo Dio; cerca sopra noi. Dimandai l'aria, con tutte le creature che abitano in esso. Risposero: tu sei ingannato; non siamo noi lo tuo Dio. Dimandai il cielo, il sole, la luna e le stelle, e dissero, noi non siamo lo tuo Dio. Ed io finalmente dissi a tutte le cose di fuori: ditemi alcuna cosa dello Dio mio, il quale dite che voi non siete; ditemene novella. E gridarono tutte con grandi voci: egli è nostro fattore, egli ci fece, e non noi medesime. Dimandai poi l'universo mondo, e dissi: dimmi, priegoti, se tu sei lo mio Dio. E risposemi con voce forte, e disse; io non sono lo tuo Dio, ma da lui e per lui sono io. Quello che tu cerchi in me, fece me. Sopra di me lo cerca, il quale regge me e fece me e te. Il dimando che feci alle creature si è la profonda considerazione mia di loro; e la risposta loro si è la testimonianza loro di Dio, che tutte gridano: Dio è nostro fattore. » *Soliloquj* c. XXVIII. volgarizz. del buon secolo. Napoli 1831. p. 100, 101.

(2) Vedi per le prove dell'esistenza di Dio tirate dalla Natura il Cap. V. v. 1. della *Teodicea* di A. De Margerie, trad. ital. Firenze 1874: e tutto il libro *Dieu dans la Nature* di C. Flammarion. Paris dix. edit. 1872.

Nè più, nè meno, si è poi ripetuto quante volte si parla dell'argomento metafisico o fisico dell'esistenza di Dio. Non così, o signori, dell'argomento morale, che è stato diversamente preso; e altro è in Cicerone, altro per esempio, in Kant. Presso gli antichi per lo più si tenne al consenso universale; e fu un argomento di autorità: presso Kant l'argomento morale è tratto dalla coscienza, seguendo l'indole in questo della filosofia cartesiana. Cicerone poneva il consentimento universale nella esistenza degli Dei, siccome legge di natura non fallace; stante esser necessità che sia vero ciò su cui la natura di tutti consente, quasi per insita o piuttosto innata affermazione (1). Ma pel Kant,

(1) « Quum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. » CICERO, *de nat. deor.* L. I. c. XVII. p. 17. Lipsiae 1859. — « Nulla gens tam fera, nemo omnium tam est immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio: multi de dìs prava sentiunt, (id enim vitioso more effici solet), omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur: nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. » CIC. *Tusculan. disput.* L. I. c. XIII. 30. « Le nuove ricerche sul Buddhismo han posto fuori dubbio il paradosso, che esso in origine è stato una religione senza Dio o Dei, che il suo fondatore è stato un Ateista. Esso non nega gli Dei direttamente, ma li ignora, li pone da banda » v. STRAUSS, *Fede vecchia e Fede nuova*, § 23, p. 61 Nap. 1876. Nel recente libro del Quatrefages l'*Espèce humaine*, si esamina il giudizio recato dal Burnouf e Barthelemy Saint-Hilaire a proposito de' popoli buddisti, e dal Lubbock sopra altre popolazioni e tribù dell'antico e del nuovo continente; e riferite molte testimonianze sull'argomento, l'illustre naturalista conchiude: « Le résultat de mes investigation est exactement l'opposé, de celui auquel sont arrivés M. Saint-Hilaire et sir Iohn Lubbock, Obligé, par mon enseignement même, de passer en revue toutes les races humaines, j'ai cherché l'athéisme chez les [illegible]férieurs, comme chez les plus élevées. Je ne l'hai rencon-

e per altri moderni, l'argomento *morale*, per cui si afferma la esistenza di Dio, riposa in un fatto di nostra coscienza. Infatti, noi troviamo in essa distinte le azioni del carattere di bene e di male, intendendo per buone quelle conformi ad una legge detta morale, e per cattive quelle che da essa legge sono difformi; e poiché la legge non può esistere senza un legislatore, colla distinzione del bene e del male va unita la necessità di un supremo legislatore. Inoltre, poiché ogni legge senza sanzione non è legge, così anche la legge morale deve avere la sua sanzione, e quindi un giudice. Or questo legislatore e giudice supremo non può essere altro che la causa prima medesima, non essendo altro la legge morale che il fine dell'essere creato, la cui natura a questa legge deve corrispondere, si che essa solamente ritrovasi nell'uomo che è dotato di intelligenza e di libertà. Se adunque la distinzione di bene e di male porta la necessità di una sanzione alla legge, e quindi di un legislatore giudice, il quale non può essere altro che la causa creatrice, stantechè la causa creatrice solamente può essere assoluta, e necessaria; Dio è.

Questo argomento presso Kant è il fondamento su cui egli riedifica tutta la realtà obbiettiva che aveva distrutta nella Critica della ragion pura; e siffatto argomento, o signori, è creduto dal Kant il più conveniente, perocchè è tratto dalla coscienza umana, e non può venir confutato; quando, tali non sono, dice, il metafisico ed il fisico, come si portano dalle scuole. E in verità, non minore importanza dava a questo argomento Platone; anzi, sebbene pur cogli altri avesse voluto dimostrare Dio; su questo intanto appoggiavasi specialmente. Egli partiva dal trovare dei beni

n'est nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes, comme on l'a vu en Europe au siècle dernier, comme on l'y voit encore aujourd'hui ..... Là est le grand fait. L'athéisme n'est nulle part qu'à l'*état erratique*. Partout et toujours, la masse des populations lui a échappé; nulle part ni une des grandes races humaines, ni même une division quelque peu importante de ces races, n'est athée» ch. XXXV. p. 355 56. Par. 1877.

finiti nel mondo, stantechè, esistendo beni finiti, bisogna che anche esista un Bene infinito, dal quale i finiti traggono la loro esistenza. Ma il Bene infinito deve avere in sè tutte le bontà, e poichè principale fra esse è la conoscenza, bisogna che il bene assoluto abbia conoscenza di tutto, e di sè specialmente; pel che, essendo Dio una intelligenza, è Intelligenza delle intelligenze; e siccome in Dio si trovano i tipi di tutte le cose che nella sua mente sono rappresentate, Dio è l'Idea delle idee, come è essere degli esseri nell'ordine reale, l'Ottimo sopra tutte le cose.

Eccovi, o giovani, di qual maniera l'argomento morale per Platone ci porta alla necessità di affermare con l'esistenza del bene relativo, quella del Bene assoluto o di Dio (1); il quale racchiude in sè tutte le perfezioni, e tra queste la conoscenza di tutto, per cui Dio è l' Idea delle Idee, Ragione e Fine di ogni cosa (2).

Ma l'argomento morale invero che si ripete in molte scuole, anzichè quello di Kant e della scuola sentimentale, è quello del consenso universale di tutti gli uomini, di ogni tempo, e di ogni luogo, nella idea di un essere superiore, cui son dati varii nomi, ma tutti esprimenti sempre un essere, che sia principio di tutte le cose, ed infinito. Cicerone parlava di questo consenso universale come della più bella testimonianza della natura intorno alla esistenza di Dio, sì che lo chiamava legge di natura che non fallisce; e corroborando questa testimonianza colla storia, un antico giunse a dire essere più facile trovare una città campata in aria, anzichè un popolo o società di uomini senza Dei e senza religione. Ed in vero, le origini dei popoli sono tutte religiose, ed il Vico sapientemente chiamava la prima età della umanità, età degli Dei; nè il Quinet mede-

(1) Boezio seguendo Platone disse Dio e il Bene essere convertibili: « Dei quoque in ipso Bono, nec usquam alio, sitam esse substantiam. » *De Consolat.* L. III. prosa X.

(2) « Quis esset rerum omnium Finis? Id est enim profecto, quod desideratur ab omnibus: quod quia Bonum esse collegimus, oportet, rerum omnium Finem Bonum esse fateamur ». BOETH. *De Cons.* L. III. pr. XI.

simo su questo proposito può non dire che l'esistenza di un popolo o l'umana società allora cominci quando si manifesta in essa l' idea della divinità, ovvero il culto che stringe insieme la famiglia, la tribù, la città. Nessuna storia ci parla di popoli che abbiano avuto esistenza prima che avessero una religione: l'ara, sia anche una informe pietra, come presso gli orientali, è il centro o il focolare della famiglia; come la festa intorno all'ara raccoglie la tribù; ed all' offerta o al sacrificio risponde la poesia o l'inno. Il vivere civile, le arti, le lettere, sono dapprima e sempre in mano dei sacerdoti, dei profeti o dei veggenti; ed uomini jeratici sono stati sempre i primi fondatori di civiltà sia in Egitto, sia presso i Caldei, sia tra gli Indi, sia tra' Greci, sia tra i Latini, sia tra i barbari del settentrione di Europa, fra i quali tutto fu sempre in mano dei sacerdoti. All'ara poi sottentrò il tempio, come all'inno tenne dietro il poema; ed allora l'idea religiosa si manifestò più comprensiva; poichè nel tempio, dentro cui si fa la festa, si raccolgono tutte le arti, che hanno per materia l'estensione ed il movimento, cioè lo spazio ed il tempo; e nel poema è raccolto in sintesi ogni genere di poesia, e specialmente la lirica, l'epica, e la drammatica, le quali guardano al presente, al passato, ed al futuro, ma sempre sotto l'ispirazione ed il governo di una divinità. Nè quando le civili comunanze presero più larghe attinenze, la divinità si ritrasse da quelle: ma gli dei ed i sacerdoti guidarono le emigrazioni, ordinarono gli stati, furono gli arbitri delle guerre e delle paci. L'oracolo dentro o a costa del tempio, fu la legge vivente dei popoli e delle città; ed ora un popolo andava o era guidato dal fatidico uccello, ora era preceduto dal sacerdote o dalla sacerdotessa. Coll' oracolo troviamo fuori del tempio il tribunale; ma non è forse questo anche una istituzione religiosa? La legge parla in nome di Dio, ed il giuramento è tutta cosa religiosa, e santa è la ragione e la istituzione de' giudizii. I più grandi monumenti non sono che monumenti religiosi, e per questo anche civili e nazionali.

il primo monumento, di cui c'è memoria, cioè la torre babelica, fu un monumento religioso, che addimostrava l'unità di origine e di culto dei popoli primitivi; e siccome l'unità religiosa sosteneva l'unità civile, quel monumento si può anche dire un monumento civile, che lasciavano come ritrovo comune i popoli che andavano a disperdersi sulla terra; segno e vincolo di colleganza e di civiltà sotto una stessa idea, l'idea di Dio. Chi oggi non sa le piramidi della Nubia e dell'Egitto, e le grandi costruzioni di Tebe, di Tirinto, di Micene, di Zancle, non esser altro che edificii religiosi, indi disposti ad usi civili, e talune a tombe dei re? Anche la tomba era un simbolo della idea religiosa che si aveva il popolo: e per tanto le tombe degli avi erano come are pei figli, e tanto sacre che nessun profano osava toccarle. Il sepolcro etrusco di Porsenna, disposto a varii ordini di piramidi, e rappresentante l'infinito per il cerchio e per l'aguglia, significava bene l'unità della divinità estrusca, nella quale si scorgono chiarissimi i ricordi dell'oriente. Dippiù, le arti e le leggi non nascono che da un Dio, o da uomini ispirati dagli dei: Ermete Trismegisto in Egitto, Mosè presso gli ebrei, Zoroastro fra i persiani, Manù presso gli indiani, Fo in Cina, Zamolxi in Tracia, Numa e Pitagora in Italia, Odino in Scandinavia, tutti parlavano in nome di un Dio. Furono sempre Iddii gli inventori delle arti, o belle o utili: e se non furono Dei i primi poeti, sono intanto riguardati come uomini ispirati; e la loro poesia primitiva è una teogonia, ovvero è l'inno primitivo che racchiude ogni altra poesia, e non è sempre che un canto religioso. La storia dunque che ci dà questo consenso universale di tutti gli uomini sulla esistenza della divinità; che non ci dà esistenza di alcun popolo senza religione; cioè senza idea di Dio; è argomento non men forte di quello della coscienza e del sentimento, intorno all'esistenza di un Essere supremo, principio e fine di tutte le cose.

[illegible]to, son questi, o giovani, i canoni che posson

1.

Dei due sistemi in Teologia razionale, il Teismo e l'Ateismo, il secondo non è stata mai dottrina volgare, comune; ma si dà come negazione riflessa di pochi, che intenderebbero negar l'*essere*, mentre l'affermano pensandolo: pensar l'*essere*, affermarlo, essere realmente, ed esserci un *Essere* assoluto che si dice *Dio*, vale lo stesso (1). L'Ateismo è un sofisma assai ridicolo: è negazione ed affermazione nel tempo istesso.

2.

La dimostrazione per discorso logico di Dio è ripetizione riflessa e ordinata dell'affermazione primitiva, confusa, naturale e spontanea: la possibilità di ogni dimostrazione è appunto nell'apprensione confusa e indistinta che precede la cognizione chiara e distinta. Così si può tirare dal relativo, dal contingente, dal finito, che non la comprendono, l'esistenza come si dice di Dio, o meglio l'affermazione *che Dio sia*, come dicevano gli scolastici, sostenuta per argomentazione *a priori* o *a posteriori*, e per le prove che comunemente si dicono *metafisiche*, *fisiche*, *morali*.

3.

L'argomento usato da s. Anselmo d'Aosta, e quello dell'Hegel, paiono apparentemente essere la stessa cosa, come tutti e due *a priori*: ma l'argomento hegeliano è fondato sul principio che il pensiero e l'essere sono identici sostanzialmente, e però l'ideale è reale, e il reale è ideale; quando l'argomento di s. Anselmo si regge non sulla identità ontologica, ma sulla equazione logica delle idee e delle cose. L'Hegel argomenta dall'unità panteistica; s. Ansel-

(1) V. GERDIL, *Dissertaz. della esistenza di Dio.* V. Op. scelte, v. II, p. 183 e segg. Mil. 1858.

mo dal vero e sano ontologismo, cioè dall' equazione logica, non ontologica, del conoscere e dell' essere; sì che se il vero si converte con l'ente, il primo vero è il primo Ente, e nell'affermazione del primo Ente è implicita l'affermazione della sua realtà indipendente da qualsiasi altra realtà, e senza la quale nulla nè può essere, nè può razionalmente intendersi.

4.

La dimostrazione *a priori* del Rosmini è per via di processo negativo: ma se l'infinito non fosse appreso positivamente, noi non potremmo mai concepirlo: noi giudichiamo dell'imperfezione di una cosa ragguagliandola colla perfezione; della maggiore o minor bellezza, ovvero della bruttezza che è negazione della bellezza, ragguagliandola con la bellezza per sè, o assoluta; e però è negativa l' idea del finito, necessariamente positiva quella dell' Infinito, o di Dio, dal quale e pel quale, disse s. Agostino, sono e *vere*, e *buone*, e *belle*, le cose che diciamo vere, buone e belle.

5.

Nelle prove di s. Tommaso che sono più di tutto argomenti fisici, come usò Aristotile, abbiamo insieme il fatto di esperienza e il lavoro di ragione; e la coscienza, la sensibilità e l'intelletto si trovano concordi a dar prova che *Dio è*. In quelle di Cartesio c'è l'argomento di s. Anselmo ridotto più chiaro e preciso, e pare che il francese filosofo abbia voluto unire la coscienza e il pensiero, a sostenersi vicendevolmente; nè c'era bisogno della possibilità che andò cercando la scuola di Leibnizio, quando in Dio possibilità ed attualità sono tutto uno. Nella trattazione poi del Fenelon sono i tre argomenti logico, fisico, e morale, così maneggiati e con tanta sapienza e sodezza svolti per tutti i lati, che nulla ci sia più da aggiungere.

6.

Quando gli Atei parlano di caso, come principio delle cose e dell'ordine del mondo, senza avvedersene affermano Dio; poichè se è necessità che questo principio, comunque si chiami, sia qualcosa, è necessità che abbia tutti gli attributi che si danno a Dio; è necessità insomma che sia il Dio dei Teisti, contro il quale non ha senso l' *Incosciente* dell'Hartmann immanente nel mondo, e impersonale, il quale si è voluto opporre al teismo, non rinnovando che e l' antico e il moderno panteismo dell' unità dell'essere, ora detto *Monismo.*

7.

L' argomento morale per gli antichi stava sull' autorità del consenso universale o del fatto storico: ma per il Kant è un argomento psicologico, e sta sulla coscienza o sull'*imperativo* morale. La distinzione di bene e di male, l' approvazione o riprovazione di certe azioni, ci danno una legge, e questa legge un legislatore, e questo legislatore che è autonomo, è ontologicamente assoluto, cioè è Dio. Da questo stesso fatto morale, benchè dal riguardo ontologico, era condotto Platone, quando poneva la necessità e la realtà di un Bene infinito, assoluto, perchè si dessero beni finiti e relativi, come in fatto si danno. O la ragione deve negar sè stessa, siccome vogliono i positivisti, o è costretta ad affermare l'assoluto in logica, in natura, e in morale; la quale affermazione conduce all' affermazione di Dio.

LEZIONE II.

Dottrina del Kant contro le prove della dimostrazione di Dio; e confutazione. L'Idea.

Le prove della esistenza di Dio, dette metafisiche e fisiche, sono opposte dal Kant con le antinomie della ragion pura, della stessa maniera come prima ha opposto il *me* ed il *mondo* pei paralogismi della ragione e le tesi ed antitesi del discorso, le quali ei chiama pure antinomie della stessa ragione. Nella quarta antinomia trova opporsi alla tesi che il mondo non può esistere, senzachè non esista allo stesso tempo, come sua causa, un essere necessario, l'antitesi che nè nel mondo, nè fuori del mondo si trova un essere assolutamente necessario, causa del mondo: la quale antitesi viene dalla coscienza fenomenica che noi solamente abbiamo, nella quale gli esseri non hanno alcuna esistenza, fondata in sè e fuori del soggetto pensato.

Il Kant dice che Iddio non è che un *ideale*, cioè una esistenza intellettuale, che non ha altri caratteri che quelli determinati dalla *idea;* e questo ideale di Dio, che è il sommo della perfezione, è l'ideale per eccellenza; è un concetto in cui si raccoglie l' insieme di tanti attributi che possono convenirgli; della quale totalità assoluta di attributi possibili, si fa una realtà oggettiva, che intanto non è che solamente nella mente nostra (1). Concependo questo ideale come una sostanza, si concepisce come uno, semplice, bastante a tutto, eterno, e si chiama Essere primo o Essere supremo, poichè così considerato è l' essere che sopra di sè non può aver altro essere. A questo concetto, dice il Kant, si dà nome di *Dio*, e sovra esso si fonda la teologia: ma la ragione sa che il valore di que-

(1) V. *Critiq. de la Raison pure*, t. II, *Dialect. transcend.* Liv. II. chap. III. sect. II. p. 271 e seg. ed. cit.

sto ideale è tutto soggettivo, e la dialettica trascendentale disfà facilmente le pretese prove della esistenza oggettiva di Dio, la quale per noi è una incognita, nè può avere saldo fondamento nelle idee di nostra mente. Le tre prove date nelle scuole sono dette dal Kant: *fisico-teologica*, *cosmologica* ed *ontologica:* sì che le due prime sono sperimentali, ma la terza è razionale, poichè conchiude dalla idea dell'essere perfetto alla esistenza di questo essere. Se non che, il Kant crede che le due prime prove cioè la fisico-teologica, e la cosmologica, abbiano appunto il loro sostegno sulla ontologica; e però oppugna questa vigorosamente, stante che la disfatta delle due prime è compresa nella disfatta di questa ultima. Pel Kant si bisogna distinguere la necessità logica dalla necessità ontologica, nè si può conchiudere dalla prima alla seconda: inoltre se per la necessità logica noi vogliamo ammessa la ontologica, questo sarebbe in forza della identità che c'è tra il soggetto ed il predicato nella proposizione analitica; ma se la proposizione fosse sintetica, allora nessuna necessità sarebbevi tra i due termini della proposizione, e non potrebbe nascerne necessità di conseguenza. Come mai, diceva il Kant, per questo che un essere è concepito come perfetto, dobbiamo noi conchiudere che esista, se l'esistenza non è punto un attributo, un predicato che determina l'idea del soggetto? Si può concepire come possibile qualche cosa che non ha realtà, senzachè l'idea soffra per nulla; si può concepire un essere perfetto, senzachè questo ideale della nostra mente sia un reale (1); e quantunque in noi c'è tanta idea, la quistione se l'essere che corrisponde a questa idea esista o non esista, non può affatto risolversi da essa nostra ragione. In questa celebre prova

(1) Non si sa intendere come il Kant possa credere che il concetto di un essere perfetto non includa la necessità in quest'essere della sua esistenza. Poi, il dire l'*Ente è* non è una proposizione analitica, a cui solamente secondo il Kant si può concedere la necessità logica?

ontologica, seguiva a dir Kant, della esistenza di un essere supremo, ogni fatica va perduta, e l'uomo non aggiungerà mai qual cosa alla sua conoscenza, in virtù delle idee semplici; del modo stesso come un negoziante non aggiungerà qualche cosa alla sua fortuna, in virtù di alquanti zeri che potrebbe aggiungere allo stato dei suoi conti: insomma l'esistenza di Dio, ovvero dell'essere perfettissimo è sopra le condizioni della esperienza, e noi non possiamo nè negarla nè affermarla; e col solo concepirla non possiamo giustificarla, stando alla natura del nostro conoscere (1). Nè miglior ragione avrebbe in faccia del Kant l'argomento cosmologico, che tira la necessità di un essere assoluto dalla esistenza di una qualsiasi cosa. Pel Kant, argomento alcuno non ha valore, uscendo dal mondo dei fenomeni, e dai limiti della esperienza; e quando la ragione crede aver colto l'essere necessario, attuando il suo ideale, non si fa che una illusione dialettica, e non tocca che una apparenza chimerica; conciossiachè la necessità assoluta è l'abisso della ragione umana (2). Così Kant toglie di mezzo l'argomento cosmologico, e si ferma al fisico-teologico, come quello che è pure degno di qualche attenzione, essendo il più acconcio alla ragione di certa parte degli uomini. Pare che Kant lo pigli come un argomento, che veramente stenda le cognizioni che si aggirano sul sensibile, e che la natura veramente abbia potere di alzarsi di grandezza in grandezza sino alla grandezza suprema. Ma siccome questo argomento è *a posteriori*, qualunque siasi la conoscenza del mondo, esso non ci darà mai la vera idea di Dio; e se da questa conoscenza noi conchiudiamo alla esistenza necessaria di un creatore che è essere assoluto e perfetto, allora all'argomento fisico-teologico si uniscono gli argomenti cosmologico ed ontologi-

(1) Vedi la dottrina sul proposito della scuola critica esposta ed esaminata nella *serata* IV del nostro libro *Sofismi e buon senso*, 2ª ed. Paler. 1873.

(2) V. *Op. cit.* tom. cit. Liv. cit. ch. III. sect. V. p. 312 e segg.

co, e la nullità di questi argomenti si riversa sull'argomento fisico-teologico, in modochè tutti e tre rovesciano, e nessuna prova ci resta nel senso delle scuole della esistenza di Dio. Pel Kant adunque le tre somme idee dell'*io*, del *mondo*, di *Dio*, non sono che l'*ideale* psicologico, cosmologico, ed ontologico; l'unità della moltiplicità d'idee e fenomeni che avvengono nel soggetto; l'unità dei fenomeni di sperienza o sensibilità; l'unità di tutti i dati della esperienza interna ed esterna, che ci rappresentano come una Ragione suprema, esistente per sè stessa e creatrice. Le idee trascendentali del *me* e di *Dio* non hanno altro valore che riguardo alla esperienza fenomenica, per la quale servono ad unità di direzione e di sistema; ma non si potrà mai affermare la realtà dei loro oggetti; perchè siffatta realtà passa i termini della esperienza.

Se non che, il Kant pare che non oppugni gli argomenti delle scuole sulla esistenza di Dio, se non appoggiato all'idealismo ed al sensismo; e in vero, con questi principii Kant avrà ragione. Ma poichè l'idealismo ed il sensismo sono false dottrine, che la natura rigetta, le opposizioni del Kant cadono ancor esse, e restano inconcusse le tre prove morale, cosmologica, ed ontologica della esistenza di Dio. L'idealismo non darebbe a Dio altra esistenza che la sola ideale; ma la natura della nostra cognizione porta carattere oggettivo, sì che l'idea di Dio sta, come rappresentiva, in forza del suo rappresentato: nè è oggimai facile il sostenere che se il senso non ci dà che l'apparenza delle cose, nient'altro da noi si possa ammettere che questa apparenza, sì che la realtà vera, ci sia o no, non debba tenersi che come un'incognita. Al che si riduce eziandio la dottrina de' positivisti, i quali vogliono banditi dalla scienza l'assoluto e l'infinito, del modo stesso che le cause finali, in nome del relativo e del finito, sola materia, secondo che dicono, della cognizione umana (1).

(1) Vedi sul proposito il bel libro del Janet *Les causes finales*, Liv. II, Paris 1876.

Intanto, nel sistema per intero del Kant c'è difatti la negazione di Dio? La critica della ragion pura non dà che risposta negativa rispetto alla realtà dell'essere assoluto e necessario; ma questa negazione è dallo stesso Kant corretta per i pronunziati della ragion pratica, nella quale la realtà di Dio, scomparsa innanzi alla ragion pura, ricomparisce ed ha fondamento logico ed ontologico nello imperativo morale. Pel Kant quindi non vi sarebbe altra prova della esistenza di Dio, che la prova etica o dello imperativo categorico. Noi sentiamo internamente un comando che ci dice fa il bene, ma questo comando sentiamo eziandio che è superiore a noi, e sforza la nostra volontà per l'autorità che esso ha, quantunque la volontà lo segua liberamente. Ora questo comando è necessità che scenda da un essere superiore, il quale sia principio del comando, ovvero della legge morale, e fine e sanzione eziandio di essa legge. Un essere poi che ha l'autorità della legge, debba essere autonomo, e questa autonomia importa di essere essenzialmente assoluto, ed essendo assoluto aver in sè la pienezza dell'essere, avere tutte le perfezioni, cioè essere perfettissimo. Nè può mancare la perfezione della intelligenza ad un essere che ha l'autorità della legge, la quale importa mente e volontà: e quindi questo essere perfettissimo assoluto ed infinito è intelligenza perfettissima ed infinita. Nello imperativo morale pertanto che sentiamo dentro di noi stessi, c'è già la più valida dimostrazione di Dio. Nè pel Kant si trova solamente questo nell'argomento morale; ma anche riappare l'anima umana ed il mondo, già scomparsi per la ragion pura. L'imperativo morale a principio donde parte ha *Dio*, ma a fine ha l'essere umano, o il nostro *io*, e per mezzo ha le cose che sono distinte da noi, e fanno materia dell'azione nostra, cioè il *mondo*. La legge morale che comanda alla nostra coscienza, importa una mente che la intenda, perchè altrimenti non si potrebbe adempire al comando; ed una 'ontà che aderisca alla legge, ovvero ripugni, in che siste la libertà e però la moralità delle azioni umane. il soggetto, ovvero l'io nostro, che conosce ed opera

secondo la legge conosciuta, deve per primo esistere, una volta che esista la legge che comanda; e debba essere di natura tale che sia un essere dotato di intelligenza e di volontà libera; facoltà, le quali contradicono alla natura della materia, e non ci possono dare che un essere immateriale, il quale appunto si é chiamato *anima* o *spirito*. Così abbiamo noi dalla ragion pratica data la esistenza della *anima umana*, come già per lo *stesso* imperativo morale si tira la esistenza del *mondo*, dopo quella di *Dio* e dell' *anima*. L' anima umana, cui l'imperativo morale comanda *fa il bene*, importa avere una materia sopra cui stendere l'azione che debba corrispondere alla legge; questa materia sentiamo dover essere qualche cosa che non siamo noi stessi; e quindi già c' è data per natura della legge morale l' esistenza di altri esseri fuori di noi, l' intiera esistenza dei quali noi diciamo natura ed *universo*. Onde per la operazione morale e la necessità che ci sia la materia della nostra azione, l' imperativo categorico morale fa venir in quella realtà del mondo, che la ragion pura riguardava come un' incognita insieme con Dio e l' anima.

Non altri intendimenti sono nel libro del Kant della ragion pratica, da cui abbiamo raccolto lo spirito della dottrina, se non le proprie parole del filosofo alemanno. E veramente, io non saprei come poter ritenere l' imperativo categorico come qualche cosa che non parta da Dio, benché non sia conoscibile alla ragion *pura*, né teoricamente alla *pratica*, quando il Kant dice che questa « dà al concetto teologico dell' essere supremo (per la ragion pura un *ideale puramente trascendentale*) un significato al punto di vista pratico, cioè in quanto é la condizione della possibilità dell' obbietto d' una volontà determinata per la legge morale, col farcelo già concepire come il *principio supremo del sovrano bene* in un mondo intelligibile, ove la legislazione morale ha tutto il suo effetto (1). » Se notiamo di

(1) V. *Critique de la Raison prat. Du concept du Souverain Bien.* T. I. p. 357, Paris 1848.

più la necessità di un obbietto proposto come praticamente necessario (alla volontà) per un imperativo categorico, determinante la volontà immediatamente e indipendentemente da tutti i principî teologici, questo scopo dell'imperativo non è pel Kant se non il *sovrano bene* (§ VII, p. 348). Il quale scopo è principio della legge; e però posta la legge, è posto il *Bene*, o *Dio*, benchè pel Kant come *postulato*, non come affermazione *teoretica* (1). Il Kant non è nel suo sistema ateo, bensì si dà a vedere come un teista, il quale più che sopra altri argomenti, vuol provata l'esistenza di Dio dalla coscienza e dalla morale.

Per simili ragioni da non poter essere oppugnate da dubbio alcuno, la scuola sentimentale non vuole altro argomento per questa prova di Dio, se non quello del sentimento e dello affetto, per cui l'uomo senza volerlo, senza nessuno sforzo di ragione, si sente tirato da un essere che gli è superiore, e lo sente come causa del suo essere e degli esseri che lo circondano, ed aspira sempre a riunirsi ad esso essere come a suo principio, e lo ama, e lo teme, e confida in lui come in suo padre, da cui aspetta o retribuzione o castigo, giusta la moralità o immoralità delle proprie azioni. L'argomento che gli antichi dicevano morale, ed è fondato sul consenso universale, si avvicina molto a questo argomento della scuola sentimentale, pel quale il sentimento ha più valore della ragione; stante che in esso consenso parla semplicemente la natura, mentre la ragione scientifica cade spesso in sofismi ed in errori, a

(1) « Ce but n'est pas possible, si l'on ne suppose trois con« cepts théoriques (auxquels on ne peut trouver d'intuition corre« spondante, et, par conséquent, théoriquement, de réalité objecti« ve, parce que ce sont des concepts de la raison), à savoir la li« berté, (*realtà del mondo*), l'immortalité (*realtà dell' io*) et Dieu « (*realtà di Dio*). Par conséquent, la loi pratique qui exige l'exi« stence du souverain bien possible dans un monde, postule la « possibilité de ces objets de la raison pure spéculative, et la réa« lité objective que celle-ci ne pouvait leur assurer. » *Op. cit.* pagina 348.

cagione della ignoranza, e delle passioni. Taluni della scuola ecclettica, come il Simon ed il Matter, fanno il massimo conto di questo argomento morale; e par loro che i due argomenti metafisico e fisico delle scuole, cedano allo argomento ultimo, appunto perchè possono venire contraddetti, e son maneggiati dalla ragione scientifica, facilissima ad errare; quando la spontaneità della coscienza, ed il sentimento, fan sentire di amar Dio e riverirlo, anche in chi per torto intendimento vorrebbe negarlo con l'arme del discorso scientifico. Nè poi si confonda questo argomento del sentimento, messo in mezzo dalla scuola sentimentale e dalla scuola ecclettica francese, con la dottrina del sentimento insegnata da un critico italiano, per cui la ragione non può far altro che pigliare certi dati dai sentimenti, ed indi costruire ipotesi, cui si dà nome di scienza; portare astrazioni che non hanno concreto se non nei sentimenti; insomma credere di tener la verità assoluta, quando questa verità supera ogni nostra comprensione, non potendo noi avere altra materia delle nostre comprensioni che il fenomeno ed il relativo. Secondo questo filosofo, dal sentimento di un che di superiore a noi la ragione tira il suo ideale che si chiama Dio, cui si danno intanto attributi ed azioni presi dagli attributi e proprietà dell'uomo, e si fa così una creazione astratta della ragione nostra, soggetta al progresso di essa ragione, e non avente altro di naturale che la necessità che questo ideale ci accompagni sempre nel corso della vita, essendo fondato sul sentimento del difetto del nostro essere, o nel bisogno di un essere superiore, cioè sul sentimento insomma di una causa e dell'infinito (1). Questa dottrina, che l' Ausonio

(1) Così pure nel libro *La Filosofia delle scuole Italiane*: « L'uomo ha dalla natura un sentimento instintivo, ma vago, nebuloso, mobile, oscuro dell'infinito: e l'espressione quale che sia di questo sentimento è la religione. Nella religione pertanto si combinano due elementi diversi, ma inseparabili, il sentimento dell'infinito e la sua espressione. Ora l'uno è spontaneo, come l'istinto da cui rampolla; l'altra è riflessa, come la ragione da cui procede;

Franchi spone nel suo libro sul *Sentimento*, da una parte è scettica, dalla altra parte apparentemente conserva il nome di Dio, ma ne fa una creazione della ragione, e non sarebbe altra che la dottrina della ragion pura del Kant e dell'*io* del Fichte.

Così non è manco da confondere quest'*ideale puro* della scuola critica con l'Idea delle Idee di Platone, realissima e convertibile con l'Ente che è Vero e Bene e Bello assoluto, per cui sono vere, buone, e belle tutte le cose; ovvero col Pensiero del pensiero di Aristotile, il quale è puro Atto.

Per Aristotile, Dio è il *pensiero del pensiero*, poichè Dio non può essere che la somma perfezione, alla quale non può mancare la intelligenza che deve intendere pienamente sè stessa ed essere sempre in atto, in modo che escludendo la potenza che è imperfezione, è un *atto puro*, cioè una compiuta perfezione. Essendo Dio adunque una Intelligenza, la quale è sempre in atto che intende sè stessa, è l'Intelligenza della intelligenza, ossia il Pensiero del pensiero senza alcuna imperfezione; la quale solo nello umano pensiero può ritrovarsi; il cui termine del conoscimento essendo imperfetto, non costituisce che un atto eziandio imperfetto. Ma Dio intendendo sè s'intende perfettamente; sicchè il soggetto e l'oggetto sono identici, e si può dire che Dio sia la Mente della mente, o come oggi si è detto l'*Idea*.

Però questa Idea è stata intesa in varii modi quando con essa si è voluto intendere Dio. Il Gioberti ha seguito sul-

quello è la materia e la sostanza della religione, questa ne è la forma o il fenomeno: il primo è permanente, immutabile, assoluto, perchè è una condizione dell'Umanità; la seconda è passeggiera, mutabile, relativa, perchè è un prodotto dell' intelletto. La Religione adunque risponde sempre allo stato intellettuale e morale di un'epoca o di una nazione, poichè rappresenta e simboleggia quel concetto, con cui l'uomo rappresenta a se stesso, idealizzandolo, il sentimento innato dell' infinito. » *Lett.* XI. p. 452. Firenze 1863.

l'Idea la medesima dottrina di Platone; quando in senso diverso l'han preso il Rosmini, e l'Hegel principalmente. Per l'Hegel l'Idea non è l'essere nè pure possibile, bensì un mezzo tra l'uno e l'altro, o il *divenire* che non avendo alcuna determinazione si può dire che sia una finzione, o una astrazione della mente; la quale astrazione dopo il suo stato primitivo di semplice nozione pura, è dall'Hegel considerata tutto ad un tratto come una realtà, anzi come tutta la realtà, distinta in *natura* e *spirito*. L'Hegel definisce Dio: *l'Idea*, o *il pensiero del pensiero*; ma come nella prima parte dell'ontologia e nella logica si è veduto, questo pensiero del pensiero nella sua dottrina altro non è che l'astrazione della astrazione, e non mai l'Idea presa nel senso di Aristotile, e moltomeno di Platone. Questo pensiero che l'Hegel chiama Dio, non ha determinazione, non ha personalità, non ha l'essere; ma è solo una nozione della possibilità, espressa nella contradizione dell'essere e del non essere, ovvero è quell'ente-nulla, che è nulla. Onde, se l'Idea o il Pensiero per l'Hegel non è realtà, ma il poter essere una realtà; Dio non è più che una nuda e sterile astrazione, cui si dà in seguito la realtà, non per conseguenza di principio, ma quasi costretti a forza dal consenso universale. Come poi questa realtà possa rappresentare Dio, essendo essa progressiva e della stessa natura del mondo; il che non potrà mai trovarsi in un essere assoluto, non abbiamo saputo intenderlo sopra, nè meglio ora. E sul proposito così con precedenza notava S. Anselmo nel *Monologio*, c. VI: « Che quella natura, senza la quale non è natura alcuna, sia niente, tanto è falso quanto sarà assurdo se si dica che tutto ciò che è, sia niente: pel niente poi non è, perchè non si può in alcun modo comprendere che ciò che è qualche cosa, sia pel niente. (1) Ma se in alcun modo è dal

(1) Lo stesso concetto è in Ugo da S. Vittore, *De Trinit.* L. I. c. X: « Si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio. »

niente, è dal niente o per sè o per altro, o per niente, ma costa che in niun modo alcuna cosa è pel niente. Adunque se in alcun modo è dal niente: o per sè o per altro è dal niente. Per sè poi niente può esser dal niente, perocchè se alcuna cosa è dal niente per alcun che, è necessario, che ciò per cui è, sia primo. Poichè dunque questa essenza non è prima di sè stessa, in nessuna maniera è dal niente per sè. Ma se dicesi che per alcun altra natura sia esistita dal niente, non è somma di tutte le cose, ma ad alcuna inferiore; nè è per sè ciò che è, ma per altro.... Finalmente se questa stessa natura è alcun che o pel niente, o dal niente; certo o essa non è per sè tutto ciò che è, o essa dicesi niente: il che quanto sia falso, l'una cosa e l'altra, è superfluo il dimostrarlo. (1) »
L'Assoluto, l'Idea, il pensiero del pensiero dell'Hegel, piuttosto che un essere reale, è, lo ripeto, o signori, un giuoco di parole.

Nè diversamente deve conchiudersi della *Volontà* dello Schopenhauer, e dell'*Inconsciente* dell'Hartmann; pe' quali se e la *Volontà* e l'*Inconsciente* non sono due astrazioni, non sono intanto altro che Forza cieca, senza intelligenza, conscienza e personalità, immanente nel mondo, dotata di certo istinto, non libera, ma sottoposta alla necessità, e producente per inconscia evoluzione e per opposizione di azioni, la conscienza, l'ordine, e la finalità nelle cose (2). La quale Forza una in continua trasformazione e fenomenica apparizione del suo essere, onde il nome a questi nuovi sistemi di *monismo*, non si dirà mai Dio, alla cui personalità e trascendenza, come si dice, si è appunto opposto ultimamente questo *Inconsciente* dell'Hartmann. (3)

Tornando ora al Rosmini, per questo nostro filosofo l'Idea dell'essere, il quale non è che meramente possibile,

(1) V. *Opusc. filos.* trad. dal Rossi, p. 11, 12 ed. cit.

(2) V. Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient,* t. II, trois. Partie. Paris 1877.

(3) V. il nostro libro *Hartmann e Miceli,* p.20, 21 e segg. Palermo 1877.

astratto, non sussistente, contiene in sè l'Idea dello essere perfetto che è Dio, in quantochè si può predicare di Dio, e delle cose univocamente, e l'essere possibile astratto si può attuare, sebbene in modo diverso, in Dio e nelle creature, presentandosi limitato nell'uno, illimitato nell'altro. Onde il pensare Dio è pensare l'*essere possibile*, sempre presente alla nostra mente, in atto compiuto, perfettissimo.

Il Rosmini non va alla diretta nozione di Dio, e crede, che aver non se ne possa più che un'idea negativa, benchè avesse chiamato questo essere possibile, oggettivo, increato, assoluto, veramente divino. Ma l'essere rosminiano ci pare solamente mentale ed astratto, e però non potrà mai essere fondamento del reale e del concreto, ed avere la forza di farci credere che pensarlo compiuto in atto sia lo stesso che affermare la realtà di Dio. Se questo essere pel Rosmini avesse una realtà, fosse un'idea veramente oggettiva, allora potrebbe darci pienamente la idea di Dio; ma restando la cognizione intellettiva, come egli crede per sè stessa soggettiva ed astratta, sì che non diviene concreta ed oggettiva, se non per la percezione sensitiva, il che non può avvenire per Dio, che non è un sensibile; il fondamento di questa dottrina si oppone alla affermazione intellettiva della realtà; dapoichè l'Idea dell'ente ideale o possibile è un che di generale e comune, che fuori della mente pare non abbia niente in sè di reale e di sussistente. Nella dottrina del Rosmini si trova un subito passaggio, o signori, dal possibile all'essere; il quale passaggio non è nello argomento di s. Anselmo, siccome alcuno falsamente pretende; essendo assai differente le due dottrine, sebbene simili nella apparenza. Pel Rosmini, siccome si è detto, l'Idea dell'essere, che è in noi, è innata e quindi soggettiva, onde non rappresenta nulla fuori di noi, non essendo questo essere che universalissimo ed astratto: ma quando s. Anselmo dalla idea di Dio passa alla sua realtà, si parte dal trovare in noi la idea medesima, la quale non potendo venire nè da noi, nè dalle cose finite fuori di noi, bisogna che esista anche una real-

tà, di cui essa sia la rappresentazione: onde, quando si pensa Dio, si pensa anche la sua realtà, che è compresa nella idea che di esso si ha. Pensando Dio, dice s. Anselmo, come un essere di cui nulla si può pensare maggiore, si pensa già la sua esistenza, altrimenti potrebbesi pensare un essere con un attributo di più quale è l' esistenza : onde, il pensare Dio ci fa affermare che Dio esiste. Pel Rosmini l' idea che noi abbiamo di Dio altro non è che l' essere possibile pensato in atto compiuto, e quindi è idea tutta soggettiva, la quale non ci dà necessità di dovere affermare che pensando l' essere possibile in atto compiuto, esista veramente un essere assoluto fuori di noi, che abbia una infinita realtà. Il qual essere, o giovani, correggeva bene il Gioberti, quando nella idea di Dio trovava la rappresentazione oggettiva dell' essere divino, non facendo nascere l' Idea da altro che dalla presenza dell' oggetto alla intelligenza umana. L' idea di Dio nel Gioberti è l' essere assoluto presente all' intuito della mente; e, come l' Idea di Platone, non significa un concetto, una proprietà da noi creata, ma il Vero assoluto ed eterno, inquantochè sta innanzi alla intelligenza umana. E perchè è non derivata da altre idee, questa Idea o rappresentazione del primo essere, nella nostra mente deve avere il carattere di primitiva; sì che essendo primitiva, non può essere dimostrata per mezzo di altre idee; bensì è per se indimostrabile. Stante poi, non esservi altre idee, da cui possa nascere od essere illuminata, essa si pone da sè stessa; e quindi è assoluta; e perchè è assoluta, deve avere in sè la ragione di tutte le idee, che vale a dire è universale. Ma, domanda il Gioberti, questi caratteri donde mai vengono alla Idea? Vengono, si è detto dal suo oggetto medesimo; essendone essa già la reale rappresentazione. Pertanto, l' Idea che in sè è lo stesso Assoluto, e nella sua virtù contiene il relativo, o l'essere causa con l'essere effetto, è l'oggetto primario della filosofia. Onde diceva egli il Gioberti, la filosofia è la scienza della Idea, la quale è assoluta ed universale, poichè è tale l' essere che rappresenta; tutt'altrimenti che per l' Hegel, il quale

mentre volea che l'Idea fosse l' oggetto della logica, che per lui è la scienza universale, ci dava poi per l'Idea medesima una astrazione, una possibilità, un *divenire*, e non mai un essere attuale.

Sono adunque o giovani, ben molto differenti le dottrine di questi due filosofi, sebbene usassero la stessa voce d' *Idea* rispetto all' Assoluto; trovandosi fra esse la stessa opposizione che tra il concreto e l'astratto, tra l'essere ed il nulla. L'oggetto rappresentato dalla Idea nel Gioberti è per natura sua assoluto, e creante altri esseri che sostanzialmente esistono, ma non da lui indipendenti; mentrechè nell' Hegel l' Assoluto, non solamente non crea, ma non ha in sè alcuna realtà, non essendo dapprima che *divenire*, e passando a cosa divenuta o alla realtà solo contrapponendosi; ovvero non ha altra realtà che quella stessa delle cose nelle quali si determina, come loro essenza, nel tempo e nello spazio, per incessante svolgimento, onde la sua vita è nel continuo *farsi*. Vi entrerà mai in testa che una mera nozione possa divenire realtà, e distinguersi da sè col solo conoscersi, e col farsi subbiettiva nello stesso tempo? Se l'Idea è nozione, non sarà mai una realtà; se è un mero divenire, non sarà mai un essere in atto necessario ed infinito, qual deve essere il vero assoluto. L'Hegel quindi non uscì da un panteismo che ha l'apparenza di ontologia, ed intanto è solamente una concezione logica, in cui Diò è soltanto nominale; mentre nel sistema del Gioberti l'Ente è la realtà per eccellenza, onde l'idea che lo rappresenta è concreta e non astratta, ideale perchè reale, e reale perchè ideale; in somma è una forza attiva che infinitamente opera creando gli esseri finiti, e non una nozione che si trastulla con sè ingannandosi di essere *Natura* e *Spirito*, momenti diversi di essa Idea, quando sempre non è altro che una mera possibilità, priva di realtà, o meglio un concetto capriccioso del filosofo alemanno.

Adunque, o giovani, abbiamo in mano queste conclusioni:

1.

La opposizione che ha fatto il Kant agli argomenti delle scuole intorno all'esistenza di Dio, muove dal falso principio che informa tutta la sua Critica della ragione, ed è lo scetticismo preventivo, e la negazione che la ragione possa conoscere la realtà delle cose. Fermato al solo fenomeno, il Kant non trova che antinomie, e la conchiusione che la cosa in sè per noi è una incognita, non ha realtà che nel nostro pensiero, o è un *noumeno;* nessuna realtà c'è per noi fuori di noi. Ma Kant contraddice a questa antinomia della ragion pura con le affermazioni della ragion pratica; e se nelle categorie trova l'opposizione di *esistenza* e *non esistenza* avere lo stesso valore, l' imperativo della ragion pratica la vince sullo scetticismo della ragion pura ; e però con gli stessi argomenti che dà il Kant medesimo, si conduce indi la ragion pura a sciogliere le antinomie, per le quali si nega il valore, delle prove delle scuole, con l'affermazione della certezza dei detti argomenti. L'Ideale della ragion pratica si fa reale; e la teologia non si fonda sopra un concetto, ma sopra una realtà necessariamente affermata e stante per sè stessa.

2.

Il Kant negando la realtà in nome della ragion pura all'*Io* come sostanza, al *mondo* come realtà obbiettiva, a *Dio* come essere Assoluto, per la ragion che noi non sappiamo nulla del fuori di noi, fu un sensista, e si tenne alle conseguenze del principio donde mosse, cioè che tutto ciò che noi possiamo conoscere non è che dalla sensibilità (1): il suo idealismo fu conseguenza dell'empirismo. Ma l'aver conosciuto che nelle affermazioni del nostro conoscere c'è qualche cosa di necessario, gli doveva bastare a conchiudere che oltre il fenomeno la ragione afferma e può affermare

(1) V. *Critique de la raison pure*, t. I, p. 36. Par. 1845.

qualche cosa di più, cioè l'essere delle cose, non l'apparenza; e però oltre le antinomie c'era la conciliazione nell'affermazione che è posta dalla stessa natura dell'obbietto. La categoria della *necessità* gli bastava a dargli la realtà necessaria di Dio. Onde nel sistema del Kant intrinsecamente non c'è l'ateismo, che pare contenersi nelle conclusioni della ragion pura.

3.

L'argomento che si piglia dal sentimento, ed è tutt'altro della dottrina del libro sul Sentimento di uno scrittore italiano, non nega gli argomenti delle scuole; ma è creduto, perchè fondato sulla coscienza, e non sulla ragione, irrepugnabile e non soggetto alle obbiezioni del discorso scientifico. Dato che sia questa in qualche modo soverchia pretensione, è vero intanto ch' esso è un argomento molto valido, come testimonianza fedelissima della natura, che non inganna.

4.

L' altro argomento infine dato dal consenso universale di tutti i popoli, o dal fatto storico che nessun popolo è stato senza religione, senza l' idea di Dio, comunque si voglia alterata o difettosa; è pur bella testimonianza della natura che confessa che Dio è, sì che si afferma dalla ragione e dalla coscienza dell' uomo, qualunque si siano i sofismi di qualche individuo; si ama naturalmente dal cuore umano; si chiama aiutatore nei bisogni; s' invoca castigatore degli scellerati, e premiatore dei virtuosi; si aspira in tutto e sempre a lui, come Vero eterno, come Bene infinito, come Bene assoluto. In questo argomento morale, che è un giudizio comune di tutti gli uomini, sono come ragione o motivo e l' argomento metafisico e l' argomento fisico, e l'altro dalla coscienza e del sentimento; materiali su cui si fonda l'argomento morale preso dal consenso universale.

5.

Per Aristotile Dio è la perfezione che intende perfettamente sè stessa, ovvero è il Pensiero del pensiero, perchè è puro atto che ha per soggetto ed oggetto sè stesso; e in ciò sta la sua perfezione. I moderni l'han detto platonicamente *Idea*, ma altra è l'*Idea* nell'Hegel, altra nel Gioberti. Per l'Hegel l'Idea è una astrazione; pel Gioberti è l'essere Assoluto presente all'intuito della mente; è il Vero assoluto ed eterno, che si pone da sè stesso, necessario ed universale, concreto, e non astratto. Così solamente, e presa in senso platonico e cristiano, l'Idea è l'obbietto della filosofia, nè può darsi scienza senza che non l'abbia o direttamente o indirettamente per materia, ovvero per principio.

LEZIONE III.

Della visione ideale; vere e false dottrine sul proposito.

Poichè la luce dell' essere o l' essere, sta sempre innanzi alla mente umana, e poichè senza la sua affermazione non possono stare le altre affermazioni, come star non possono i relativi senza l' Assoluto; certi filosofi, o signori, han detto che noi vediamo tutte le idee nella Idea, ovvero tutte le cose in Dio, o nelle idee divine ed eterne, dando a questa visione il nome di visione ideale. I più illustri dottori della visione ideale sono tenuti s. Agostino, s. Bonaventura, e il Malebranche. benchè l'ultimo pare di avere esagerato l' antica dottrina; nè fa uopo dire che questa visione ideale nella filosofia cristiana, sia altra cosa dalla visione o *tatto* della divinità, o *fruizione* delle cose divine, de' filosofi alessandrini. Pe' quali, secondo ci dice Giamblico, l'essere dell'anima consiste nell'inten-

dere Dio, sì che la cognizione delle cose divine è nell'anima per semplice intuito o contatto (1).

Per s. Agostino esiste una Luce superiore che illumina perennemente l'uomo, luce che è Dio, per cui sono intelligibili tutte le cose (2); Verità nella quale tutti vediamo quello che sia Vero, e Bello e Bene, onde sono vere, belle e buone, quelle cose che di lui partecipano. Dio è il sole dell'intelletto, ed in noi c'è continua splendore della luce divina: « chè la natura della mente umana è così connessa colle cose intelligibili, chè in una certa luce di suo genere intuisce tutto ciò che conosce (3). » Questa dottrina fu in certo modo anche insegnata da Platone, quando diceva che le idee sono a noi comunicate dal *Logos*, o dal Verbo divino, e perchè restano nella loro oggettività, è conseguenza che questa comunicazione si faccia per via di una certa visione. Noi, secondo Platone, vediamo le cose nella loro idea presente alla mente, benchè questa visione abbia anteceduto la vita presente. e indi siasi ridotta ad un ricordo, per cui le nostre cognizioni secondo il greco filosofo non sono che reminiscenze, le quali vengono avvertite tostochè si vengono innanzi le cose che sono rappresentazioni o imitazioni o ombre, che dir si vogliano, degli eterni esemplari. S. Agostino pertanto avverte che altra cosa

(1) « Intellectus divinus dat esse animae per intelligere suum essentiale. Ergo esse animae est quoddam intelligere, scilicet deum, unde dependet. Esse nostrum est deum cognoscere, quia praecipuum esse animae, est intellectus suus, in quo idem est, esse quod intelligere divina actu perpetuo... Cognitio divinorum fuit semper in anima per simplicem intuitum, vel contactum. » v. JAMBLICHUS *De mysteriis AEgypt.* p. 6,7 Lugd. 1570.

(2) « Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia ». v. *Soliloq.* 1.

(3) V. *De Trinit.* c. XV. Sul quale passo S. Tommaso avverte che « Agostino parla della verità esemplata da essa mente divina nella mente nostra, si come la similitudine della faccia risulta nello specchio; e tali verità risultanti nelle anime nostre dalla prima verità, sono molte » v. *Quest. della verità*, tr. del Rossi, p. 224.

sono le idee, onde s' illumina lo spirito, e altra cosa la luce che risplende allo spirito, la quale luce è Dio, quando lo spirito che riceve essa luce, è una creatura (1).

Per s. Bonaventura poi è detto che l' intelletto sa che la verità è immutabile, e siamo certi di questa immutabilità della verità, non per ragione della nostra mente che è mutabile, ma per certa altra luce raggiante del tutto immutabile, la quale è impossibile che sia creatura mutabile; si che la mente sa in quella Luce, la quale illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ed è la Verità per sè stessa, ossia lo stesso Verbo di Dio. Ogni lume di chi ragiona con verità si accende da questa Verità assoluta, cui manifestamente appare essere unito *(adheret)* il nostro intelletto; poichè senza essa Verità che ci ammaestra, niente potremmo sapere di certo, essendo tutto mutabile ed incerto (1).

Si che pel Santo Dottore noi giudichiamo della verità per una ragione immutabile, e però eterna; e tutto che è eterno è Dio, o in Dio : onde « se tutto quello che con certezza giudichiamo, lo giudichiamo per tale ragione, è manifesto che esso (Dio) è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce della verità, in cui tutte le cose si riducono infallibilmente, indelebilmente, incommutabilmente ». E però, essendo le cose tutte vere, belle e dilettevoli per la ragione che gli antichi filosofi, e indi S. Agostino, dissero numero, che è l' esemplare sovrano nell' artefice, e nelle cose il vestigio della mente; le cose anche sensibili ci fanno contemplare in esse, Dio, che è in loro per l' *essenza*, *potenza e presenza;* « per ciò che di quel primo principio potentissimo, sapientissimo, otti-

(1) v. *De Genesi ad liter*. L. XII. c. 19 — e nell'opera *La Philosophie de saint Augustin par* NOURRISSON, t. I. Liv. 1. ch. 1. p. 112. Paris 1866.

(1) V. *Itinerar. ment. ad Deum*, cap. 3: « manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi eternae veritati: dum nonnisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.»

mo, di quella eterna origine, luce e pienezza, di quella, io dico, arte efficiente, esemplante e ordinante, sono ombre, risonanze, e pitture, (*umbrae*, *resonantiae*, *et picturae*) sono vestigii, simulacri e spettacoli propostici a intuire Dio (*ad contuendum Deum*), e segni divinamente dati (1) ».

Dalle quali voci usate di *ombre*, *risonanze e pitture*, *vestigii*, *simulacri*, *spettacoli*, e *segni*, si vede bene come nelle cose e per le cose noi abbiamo visione dell' ideale divino, del modo stesso come nell' ombra abbiamo le linee del corpo, nella risonanza il suono, nella pittura e nel simulacro che sono rappresentazione, la cosa rappresentata, e ne' vestigii la cosa impressa, e nel segno il significato; siccome la parola, che è segno, ci dà il pensiero, e senza il pensiero non sarebbe parola. In questo senso sanamente va intesa e la intuizione di Dio e la visione ideale propugnate dal sano e vero ontologismo; nel quale, secondo è detto dal nostro dottore, la mente umana riceve superiormente e ritiene quelle forme, che non possono entrare in essa sia per le porte de' sensi, sia per i fantasmi sensibili, dalla luce incommutabile che le è presente, in cui si *ricorda* delle verità immutabili, le quali non percepisce come nuove, bensì riconosce come a lei naturali e familiari; tantochè per le sue operazioni appare « che essa anima è l'immagine e similitudine di Dio, talmente presente a lui, ed egli così presente a lei, che ella nell'atto lo capisce, come per la potenza n'è capace e ne può esser partecipe (2). » Che se le cose sono *ombre*, *simulacri*, *segni* delle ragioni eterne, cioè di Dio, la cognizione delle cose è intellettualmente per le loro forme visione delle idee, apprese non nella loro essenza, ma in quanto sono specchiate in esse cose, le quali intanto non sono intelligibili se non per le loro forme, ovvero per esse idee, eterni modelli della mente divina.

Come poi saprebbe l' intelletto, dice s. Bonaventura, che

(1) v. *Itiner. della mente a Dio*, c. II, trad. del Rossi.
(2) V. *Itinerar.* cit. trad. del Rossi cap. III.

l'essere delle cose è incompleto e difettivo, se non avesse cognizione dell'ente senza difetto e con pienezza di essere? L'imperfetto non si conosce per tale, se non riguardato in faccia al perfetto. È una cecità il non conoscere che nulla potremmo conoscere senza questa primitiva e permanente visione, senza questa luce, per la quale vediamo tutte le altre cose, ed è l'essere che primo occorre allo intelletto, cioè l'essere che è per sè. Avviene come quando guardando molte cose colorite, che non potrebbero conoscersi senza la luce, non si avverte intanto alla luce per cui le conosciamo. L'intelletto intento negli esseri particolari quasi non avverte l'essere che è universale, ed occorre il primo alla mente; sicchè essendo la mente nostra immediatamente informata dalla verità pel suo lume, per esso possiam conoscere gli esseri particolari. Nè contraddiceva a questa dottrina. S. Tommaso, quando a proposito delle idee esemplari avvisa che « come noi possiamo dire di vedere nel Sole le cose che veggiamo pel Sole, così è pur necessario dire che l'anima umana conosca tutte le cose nelle ragioni eterne, per la cui partecipazione conosciamo ogni cosa. Chè esso lume intellettuale, che è in noi, non è altro che una certa partecipata similitudine del lume increato, nel quale si contengono le ragione eterne. » Onde tutte le cose ci si dimostrano per una cotal suggellazione del lume divino, ma la scienza intanto delle cose reali non si ottiene per la sola partecipazione delle idee, bensì oltre al lume intellettuale per le specie intelligibili che ci vengono dalle cose materiali. « Le quali specie intelligibili, di cui partecipa il nostro intelletto, si riducono siccome in prima causa in un principio che è per sua essenza intelligibile, cioè *in Dio*. Ma procedono dal detto principio mediante le forme delle cose sensibili e materiali, delle quali raccogliamo la scienza (1); » e può dirsi così « che tutto intendiamo e giudichiamo nella luce della *Prima Verità*, in quanto esso lume del nostro intelletto, sia naturale, sia gratuito, non è altro

(1) V. S. TOMM. *Summa tot. theol.* I. Quaest. 84, art. 4, e 5.

che *una certa impressione della Verità Prima* (1). Questa luce della Verità Prima, o questa *impressione*, non fu mai posta dall'Aquinate come qualche cosa meramente soggettiva, siccome, ad es. le categorie del Kant; bensì è cosa che parte e viene in noi dall'obbietto, cui per essa luce vede il nostro intelletto *(intellectus agens*, che è *aliquid animae*), e per essa *impressione* possiede i principii assoluti, che, non fatti da noi, appena si presentano alla nostra ragione. sono affermati assolutamente. Anzi il s. Dottore non dubitò affermare che sotto questo rispetto può esser ben detto in senso cristiano che l'intelletto separato imprimente nelle anime nostre, comparato da Platone al Sole, sia Dio, da cui l'intelletto nostro piglia sua luce (2): onde è a dirsi che ogni cosa diciamo vedere in Dio, e di ogni cosa giudicare secondo esso, in quanto ogni cosa conosciamo e giudichiamo per partecipazione del suo lume; imperocchè, *ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis*; siccome per tutte le cose sensibili diciamo vedere e giudicare nel Sole cioè pel lume del sole. Se non che, siccome per vedere qualche cosa *sensibilmente* non è necessario che si vegga la *sostanza* del Sole, della guisa stessa per vedere qualche cosa *intelligibilmente* non è necessario che sia veduta la *essenza* di Dio (3). »

Ora questa illuminazione è stata detta per taluni filosofi l'*intelletto universale*, *la luce innata della ragione*, o *la ragione impersonale*, secondo il Cousin; onde, gli antichi chiamarono l'uomo *animale partecipe della ragione*, considerando nello intelletto questa illuminazione della Ragione suprema. E per vero, i principii essenziali della ragione umana

(1) « Plato autem intellectum separatum, imprimentem in animas nostras, comparavit Soli, ut Themistius dicit. Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo anima beatificatur; unde ab ipso lumen intellectuale participat, secundum illud: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. » *Summ. theol.* I. Q. LXXIX. ar. 4.

(2) V. *Summ. theol.* I. Q. XII art. 11.

(3) V. *Summ. theol.* I. Q. 78, III ad. I.

per cui l'uomo è detto ragionevole, sono eterni, immutabili, necessarii; e quindi non possono essere attributi della mente umana, ma di qualche cosa anche eterna, immutabile, necessaria, cioè della verità assoluta, che la fa da ragione universale, risplendendo alle intelligenze per una continua visione e presenza. (1). E la ragione universale ed infinita non può essere altro che l'essere universale ed infinito, e quindi Dio medesimo, che è l'assoluto perennemente appreso nella visione, che dal Malebranche (2) e dal Gioberti si è detta *ideale*; nè intanto è da scambiarsi colla visione superiore, e per effetto di grazia, che si dice soprannaturale e *beatifica* (3). Noi non ammettiamo nè la ragione impersonale del Cousin, che non è universale o particolare; nè l'Ente possibile del Rosmini, che non è nè oggettivo nè soggettivo; nè l'Intelletto degli averroisti, che sarebbe un terzo essere tra il creato e l'increato, respinto anche dal Leibnizio: ma tenghiamo che Dio è il sole, ovvero il lume che illumina ogni uomo che viene nel mondo, e la *Verità che parla in noi, per l'impressione della sua similitudine, per la quale possiamo di*

(1) « La somma Verità per se sussistente non è di nessuna cosa, ma quando alcun che è secondo lei, allora si dice, la verità, o la rettitudine di esso. » S. Anselmo, *della verità*, trad. del Rossi, c. XIII. p. 196.

(2) V. *De la recherche de la Vérité.* Livr. trois. II part. ch. VI: « Il faut de plus savoir que Dieu est très étroitement uni à nos « êmes par sa présence, de sort qu'on peut dire qu'il est le lieu « des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu « des corps. » p. 295 303. Par. 1854.

(3) Il Malebranche non intese mai che lo spirito umano *vedendo Dio*, o le cose *in Dio*, abbia visione della sua *essenza*: « il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. » Op. cit. Liv. III. ch. VI. p. 296.

tutte cose giudicare (1). L'alterazione panteistica di questa dottrina sulla visione ideale portò il misticismo alessandrino (2), da cui fu corrotto il pensiero di Platone, e non fu sostenuto che il razionalismo neoplatonico, unito ad un certo entusiasmo, per cui la scuola passò tosto alla teurgia. La intuizione assoluta di Plotino, molto somigliante alla intuizione dello Schelling, è fondata sulla identità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e della cosa pensata, ed ha per fine lo assorbimento mistico nella unità assoluta, raggiante per l'estasi e per la scala delle emanazioni divine. Dalla unità emana la prima luce che è intelligenza assoluta, da questa intelligenza emana l'anima del mondo, e dall'anima del mondo l'anima degli uomini, che non è altro che un pensiero della grande anima tirata per natura sua stessa a confondersi nella prima unità, nel che consiste tutto lo studio del sapiente. Da ciò

(1) S. Tommaso, Quest. *de Magistro*, art. 1.

(2) Il misticismo del medio evo fu in gran parte eziandio panteistico, come si vede dagli scritti dell'Eckart, del Taulero, dell'autore della *Teologia alemanna*, e prima in Amaury de Chartres e ne' suoi partigiani. L'intuizione alessandrina fu rinnovata con la sua dottrina fondamentale dell'unità di Dio e dell'anima emana: e da ciò « cette théorie de la creation qui est propre aux mystiques : Dieu d'abord, puis Dieu sortant de lui même et créant le monde, puis la créature devenant la conscience même de Dieu et retornant en lui (Saint René Taillandier *Scot Erigene* ecc. 267. Par. 1847). » Dottrina oggi rinnovata dall'Hegel con maggiore sfarzo di edifizio, sì come ha bene avvertito il signor Saint-René Taillandier nel suo *Scoto Erigena*. « Son sisteme (de Hegel) du monde, son évolution de la vie divine à travers la création entière, sou Dieu qui, s'élançant loin de lui-même pour réaliser toutes ses puissances, pose hors de lui son contraire, c'est-à-dire, la matière, le fini, et parcourant tout ce monde depuis le degré le plus bas, arrive jusqu'à l'homme en qui il gagne enfin la conscience claire et complete de son être; toutes ces étonnantes doctrines, ces superbes singularités, comme parle Bossuet, rappellent volontiers les hallucinations éblouissantes des mystiques du quatorzième siècle. » Op. cit. trois. Part. ch. VI. p. 268.

l'alienazione che deve avere l'anima del sapiente da tuttociò che è diverso e multiplo, cioè dal mondo e dalla natura; ed il progressivo immergersi della contemplazione nel seno dell'ente puro; per cui si dà la virtù inferiore che appartiene alle anime che sono in via di purificazione, e la virtù superiore che è delle anime già purificate, e consiste nella unione intima per mezzo della contemplazione coll'essere divino. (1) Dal mettere poi che fa Plotino il male nel mondo sensibile, ovvero nella materia, che è la divisione e la moltiplicità, e considerare il sommo bene nella unità, nasce l'incatenamento generale delle cose, e la possibilità nell'uomo di comprendere questo incatenamento; e quindi la magia naturale e la predizione.

Questa dottrina di Plotino, che invece di appoggiarsi alla sana scienza, si abbandonò all'impeto dello entusiasmo e della fantasia; ed il voler trovare nella filosofia platonica la dottrina cristiana, e spesso anche quello che insegna il Cristianesimo riguardo al futuro ed al possedimento che hanno di Dio i beati; fece sì che la scienza si trasformò in contemplazione, e si scambiò la filosofia con una mistica poesia, che fu esagerata dippiù dagli scolari stessi di Plotino. E in vero, Porfirio fece della filosofia una dottrina dei misteri, dei sacrificii, delle divinazioni, dei demonii e degli oracoli della antichità; filosofia che giunse ad una superstizione inaudita in Giamblico, (2) che portò al più alto grado la esaltazione ed il misticismo filosofico di quel tempo: (3) ponendo per dottrina assoluta che la scienza misteriosa unisce l'uomo con Dio, e però non ha altra manifestazione che la teurgia, per la quale l'uomo trae a sè i disegni della divinità, e quindi indovina, profetizza, opera miracoli (4).

(1) V. Plotini *Ennead.* VI. lib. 7, 8. 9.

(2) V. *De Mysteriis Ægyptior. Chaldæor. Assirior.* etc. p. 58-96 Lugdumi, 1570.

(3) V. Matter, *Histoire de l'Ecole d'Alessandrie,* t. III. ch. XVIII, Paris, 1848.

(4) Chi ha veduto gli scritti o letta la storia di quella scuola

Nè troviamo diverso lo insegnamento di Proclo che abbracciò questo neoplatonismo o misticismo panteistico, facendosi iniziare ai misteri ed a tutti i segreti della teurgia. Proclo diceva la filosofia essere la vera religione, ed il filosofo il sacerdote dell' universo; e tirava più di tutto questa filosofia dai poemi antichissimi detti di Orfeo, dagli oracoli caldaici, e dai libri ermetici, dei quali faceasi franco espositore, considerandosi come l'ultimo anello di quella catena di sapienti, il cui fine è l'estasi che compisce la unione dell' universo col Bene o colla unità assoluta. Tutte le cose per Proclo discendono dalla unità per la dualità o la limitazione, e sono dapprima tanto divinità intelligibili ed intellettuali, soprannaturali, e naturali, nella comprensione della quale divinità l'uomo possiede la teurgia (1). Gli ultimi maestri di questa scuola, non fecero che maggiormente ripetere gli eccessi della speculazione orientale: perlochè la scuola fu chiusa per ordine di Giustiniano; e l' ultima ricordanza di questo panteistico misticismo trovasi in quei monaci, i quali mentre i musulmani battevano alle porte di Costantinopoli, si occupavano di fissare la luce divina che sfolgorasse dal loro umbilico.

Ma, tanto eccesso è da riferire al panteismo che guastò la dottrina, e alla scorretta fantasia che prese il luogo della ragione. Anzi, o giovani, quali conclusioni vengono a darsi per sè stesso da tanto vaneggiamento di filosofi? E perchè si è quà riferita questa parte di storia della scienza? Eccovi le sue strette attinenze con la materia che abbiamo per le mani.

Per la scuola alessandrina la Causa assoluta era l'essere universale che pur si presenta come unità assoluta,

teurgica degli Alessandrini, non farà le maraviglie di quanto si è predicato oggi de' miracoli dello *Spiritismo*, e del famoso Dunglas Home, di che si son voluti occupare taluni scienziati di Parigi.

(1) V. PROCLI *Instit. theologica*, pass. e *In Platon. Alcib.* I, *De Anima atque demone* — PORPHYR. *De Sacrificiis* — PSELLUS, *De Daemonibus*. Lugduni, 1570.

quando le trasformazioni e le limitazioni della unità assoluta distruggevano anche l'intima virtù della causa, che non era più creatrice, ma emanatrice: distruzione che andava eziandio alla natura degli esseri finiti, i quali non si presentavano che come apparenze e fenomeni, irradiazioni senza realtà propria, avehti per fine il ritorno nell'Essere unico, in cui tutto ripiglia la primitiva confusione. Il che è pretto panteismo. La teologia alessandrina che si prese per fine il ravvicinare le dottrine filosofiche orientali alle religiose del Cristianesimo, volendo in quest'ultimo distruggere il carattere di religione e ridurlo a filosofia; cadde in eccessi tali che fanno venir pietà della mente umana: nè altro, o giovani, è sempre il risultato del panteismo. Ma, ricordatevi che la natura di una causa veramente assoluta è di essere causa creatrice, non confondendosi per cosa alcuna, ma stando distinto l'essere creatore dal creato; onde, tutto ha il suo posto, e la scienza risulta una immensa armonia, di cui l'Uno è centro, dal quale tutto viene ed a cui come a fine tutto ritorna, senza immedesimazione, e restando le cose nella loro realtà, siccome l'Uno immutabile nella sua natura assoluta. E però ritornando un poco, o signori, sulla materia da noi avuta per le mani nella prima parte della Ontologia, si ha per naturale concezione delle menti umane, e per principio inconcusso della ragione, che havvi una cagione di tutte le cose che hanno incominciamento, e che la vera cagione ha una efficienza assoluta, cioè produce qualche cosa senza limitar sè stessa; cioè non emanandola dal suo essere, ma con una propria realtà, che è la sostanziale esistenza nelle cose. Le quali, siccome non hanno in sè la ragione del proprio essere, dimostrano che la vera causa dotata di efficienza assoluta bisogna avere in sè stessa la sua ragione; non dipendendo la causa assoluta da altra cosa qualsiasi: il che importa che è per sè stessa, e non ha incominciamento alcuno, ma è ab eterno. E questa eternità di essere non ha alcuna mutabilità, nè può nulla perdere o ricevere; sì che ha l'essere senza alcuna limitazione, ovvero in tutta la pienezza; ciò che vale es-

sere infinita. Infinità che non si può trovare nella *creazione*, la quale è mutabile e successiva; di modo che per la diversa natura delle *cose* create e del creatore, è impossibile che la creazione si trovi nella stessa natura di Dio, anzi deve essere, o signori, necessariamente fuori, o come diceasi dalle scuole, *ad extra*.

Nè intanto, benchè la creazione sia fuori di Dio, è separata dalla virtù efficiente che crea. Dio come causa prima è in tutti i suoi effetti, essendo la loro ragione creatrice, nè potendo essi esistere senza di questa; di guisachè il contingente racchiude la virtù del necessario, ma senza immedesimarsi con esso; il finito non stà senza l'infinito; o il relativo senza l'assoluto; nè però l'uno si confonde nell'altro; chè allora si destruggerebbero questi termini opposti, l'infinito lascerebbe di essere infinito, come il finito non sarebbe più finito. Onde, non è, come giustamente avvisava il Mamiani, dopo S. Tommaso, dalla identità sostanziale degli enti finiti col primo ente, ma per vero dal comprendere questo ogni essenza ed ogni guisa di bene, che sorge la somiglianza necessaria ed universale del mondo con Dio. Se non che, come l' assoluto reale è il sostegno del relativo reale, così pure l' ideale eterno assoluto è la ragione delle forme ideali del reale creato. L'assoluto ontologico si riflette nell'assoluto logico; ed errano alcuni filosofi che ci vogliono far credere che lo assoluto, il quale è primo nell'ordine ontologico, non sia così primo razionalmente nel logico. Se noi non conosciamo il contingente se non affermando simultaneamente il necessario; se la ragione del primo sta in questo ultimo; e se il relativo non è da noi conosciuto per tale, se non perchè abbiamo innanzi per lo meno confusamente l' assoluto; e se tuttociò avviene perchè realmente il contingente non può stare senza il necessario, come il relativo senza l'assoluto; nell' ordine eziandio dei concetti logicamente dee precedere il concetto dello assoluto e del necessario a quello del relativo e del contingente; e benchè noi ne abbiamo simultanea apprensione, la precedenza

quando le trasformazioni e le limitazioni della unità assoluta distruggevano anche l'intima virtù della causa, che non era più creatrice, ma emanatrice: distruzione che andava eziandio alla natura degli esseri finiti, i quali non si presentavano che come apparenze e fenomeni, irradiazioni senza realtà propria, avehti per fine il ritorno nell'Essere unico, in cui tutto ripiglia la primitiva confusione. Il che è pretto panteismo. La teologia alessandrina che si prese per fine il ravvicinare le dottrine filosofiche orientali alle religiose del Cristianesimo, volendo in quest'ultimo distruggere il carattere di religione e ridurlo a filosofia; cadde in eccessi tali che fanno venir pietà della mente umana: nè altro, o giovani, è sempre il risultato del panteismo. Ma, ricordatevi che la natura di una causa veramente assoluta è di essere causa creatrice non confondendosi per cosa alcuna, ma stando dis[illegible]
l'essere creatore dal creato; onde, tutto ha il suo [illegible]
e la scienza risulta una immensa armonia, di cui l'[illegible]
centro, dal quale tutto viene ed a cui come a [illegible]
ritorna, senza immedesimazione, e restando [illegible]
loro realtà, siccome l'Uno immutabile nell[illegible]
soluta. E però ritornando un poco, o sig[illegible]
ria da noi avuta per le mani nella pri[illegible]
tologia, si ha per naturale concezione [illegible]
e per principio inconcusso della ragi[illegible]
gione di tutte le cose che hanno [illegible]
la vera cagione ha una efficien[illegible]
qualche cosa senza limitar sè [illegible]
dal suo essere, ma con una p[illegible]
ziale esistenza nelle cose. L[illegible]
in sè la ragione del propr[illegible]
vera causa dotata di effic[illegible]
stessa la sua ragione; n[illegible]
da altra cosa qualsiasi: [illegible]
e non ha incominciam[illegible]
sta eternità di essere [illegible]
nulla perdere o ricev[illegible]
limitazione, ovvero [illegible]

LEZIONE IV.

La Trinità nell'Unità divina secondo il panteismo; e secondo l'ontologismo.

Giorgio Hegel, per cui l'*Idea* non è che lo *Spirito assoluto*, e lo Spirito assoluto non è che l'Idea assoluta, dice che la natura divina di questa Idea non è una collezione esteriore di idee. ma la totalità delle idee raccolte in una essenza semplice ed individuale, in una idea suprema che le acchiude e le avanza tutte; sì che tutti i gradi della esistenza preparano la manifestazione dello Spirito, che è principio e fine della Logica e della Natura, poichè le contiene in modo che nè la Logica, nè la Natura sono senza lo Spirito, nè lo Spirito può esistere senza di esse, anzi per la dialettica interiore può dirsi che esce dalla Logica e dalla Natura, le quali poi racchiude, come il solido racchiude la superficie o la linea, e la natura organica racchiude la inorganica. Onde, l'ultimo momento della vita universale è lo stesso che il primo; il movimento della scienza e della realtà forma un cerchio, i cui limiti si confondono a tutti i punti della circonferenza; tantochè l'unità della Idea è veramente nella triplice evoluzione e nella triplice realtà di sua esistenza, cioè nella *Logica*, nella *Natura* e nello *Spirito*. Infatti, benchè l'Idea nella sua esistenza logica possieda una perfetta idealità, tuttavia in questo stato non è altro che una virtualità infinita, che nemmeno conosce sè stessa, cioè: *è in sè*, *ma non è per sè;* non s'oppone ad essa stessa che nel costituirsi Natura: trapasso ideale, ma necessario ed intimo per spingersi alla sua forma assoluta. Nè questo passare da *logica* a *natura* può dirsi una decadenza, ma è solamente una opposizione, per mezzo della quale succede il progresso, che dà un più alto grado di attività, una forma più alta di esistenza, e costituisce in ultimo la sfera dello *Spirito*.

Lo Spirito adunque contiene la Natura e la Logica, ma

conciliate e raccolte nella unità della sua esistenza, che è propria e distinta come Spirito; quando la Logica e la Natura esistono nello Spirito, e si ripetono e si reduplicano in sè stesse, in modochè sono ora nello Spirito, ed ora in sè stesse e fuori dello Spirito. Ripetizione che è una necessità razionale ed un fatto universale, per cui ogni contrario esiste nel suo contrario, ed esiste in sè stesso, di modo che così è possibile l'armonia delle cose. Lo Spirito poi che è pensiero e pensato nello stesso tempo, essendo virtù di ogni pensiero che, pensando le cose, le pensa nella loro idea, è lo stesso che l'Idea e il Pensiero assoluto; ovvero è lo stesso che l'Idea della Idea; Pensiero, Idea, Spirito, Me assoluto, valgono lo stesso, e quando si dice: *Dio è il pensiero*, secondo la sentenza hegeliana si ha la più alta nozione della divinità.

Così, in Dio si trovano modi diversi che sono diversi gradi o ordini di esistenze; la cui differenza ed unità forma la differenza ed unità della vita divina. Onde, nella sfera della *logica*, giusta l'esposizione del prof. A. Vera, c'è la possibilità, la forma assoluta, o l'essere anteriore a tutte le cose create e contenente per modo virtuale tutte esse cose, ossia è Dio *Padre*; nella sfera della *natura* c'è il principio della realtà esteriore e sensibile, il principio del tempo, dello spazio, del movimento della luce, ed è Dio *Figlio*; nella sfera dello *Spirito* si riconosce come principio assoluto della eterna possibilità e della realtà sensibile, in cui egli abbraccia l'una e l'altra, per l'amore e pel pensiero, operando così la fusione e la unità; in guisachè Dio è semplice e multiplo, uno e triplice nello stesso tempo, diviso per la divisione essenziale della Idea, uno pel ritorno della Idea alla sua unità (1). È questa l'assoluta

(1) Questa dottrina rinnovata dall'Hegel ai nostri tempi, è in vero un rinnovamento un po' più ampio e con forma dialettica, di quella stessa che corse nel medio evo ne' libri di Scoto Erigena, e negli scritti mistici dell' Eckat, del Taulero e Suson, e della famosa *Teologia alemanna*. Così il signor Saint-René Tail-

realtà e l'assoluta dialettica per la quale si compie la vita divina. Dio non è punto una unità semplice, una identità astratta e vuota, ma una unità concreta che contiene la moltiplicità e la differenza; é *la identità della identità e della non identità* (1). Così questa dottrina pretende aver trovato la spiegazione nel dogma cristiano della Trinità, e la conciliazione tra Dio ed il mondo, il corpo e lo spirito, il visibile e l'invisibile; unione che nel sistema hegeliano si crede essere simboleggiata dalla eucaristia dei cristiani. Ma noi non sappiamo intendere come essendo la natura per essenza divina, la morte non sia altro, secondo l'hegelianismo, che l'opera dello spirito che pensa l'Idea, la quale per questo pensiero annienta la natura e si libera dai suoi legami. Non sappiamo intendere che Dio è la morte, e che il dire: *Dio è la sensazione*, *Dio è il dolore*, sia tanto razionale e tanto necessario quanto: *Dio è la giustizia*, *Dio è il bene*. Noi non intendiamo punto che la divinità dello spirito stia nello assimilarsi ed appropriarsi tutte le cose, che sono in esso sotto la forma la più perfetta, e nella loro unità; in modochè ciò che è diviso nell' essere sensibile (e ciò costituirebbe la distinzione tra l'infinito ed il finito, non di essenza, ma di relazione) si trovi unito nel pensiero, e ciò che è successivo nel primo sia simultaneo nell'altro; sicchè questo pensiero così comprensivo sia appunto Dio e il Mondo; dottrina che, quasi fosse nuova, si è celebrata con grande rumore, senza pensare che era uno svolgimento idealista della dottrina spinoziana *Deus est res cogitans*, *Deus est res extensa*, e che già risaliva all'antica

landier: « Les ressemblances, en effet, sont frappantes entre le Domenicain (maître Eckart) de Cologne et le philosophe de Berlin; ces inaccessibles sommets, où Maître Eckart a cru arriver, avec piété, avec humilité, par l'amour et ses ravissement, Hegel pensait les avoir atteints par la science, mais par une science téméraire et qui peut s'égarer comme l'amour » v. *Scot Érigène et la Philos. Scolast.* p. 260. Strasb-Paris 1843.

(1) V. VERA, *Iutroduct. a la Philosoph. de Hegel*, ch. VI. Par. 1855.

scuola eleatica e ad Eraclito, si che nè l'unità dell'essere e del pensiero, nè il *divenire*, nè il flusso continuo dell'essere, furono cosa ignorata nell' antica filosofia greca anteriore e posteriore a Socrate, fino alla scuola Alessandrina, anzi fino a Scoto Erigena, col quale l'Hegel ha una parentela strettissima (1).

Il fondamento della dottrina panteistica alemanna é l'identità di tutte le cose; sia che questa identità si pigli come reale, secondo lo Schelling, sia che si pigli come ideale secondo l'Hegel; alla quale identità si dà il nome di Assoluto, senza pensare che si afferma un Assoluto che non potrà mai essere tale, perocchè è un ente astratto, che non è, ma *diventa*, e però implica una negazione assoluta, tantochè il pensiero di questo assoluto si confonde col pensiero del nulla. Pel che l'Hegel dovette dire che l'essere ed il nulla sono identici; e qualcuno de' suoi scolari volendo negare il panteismo della dottrina, negò chiaramente a questo *divenire* una realtà metafisica, non volendo affatto accettare che il *divenire* importi con sè il movimento, o qualche relazione di tempo e di spazio, di quantità e di qualità; ripetendo come il maestro, che *esso sta nella semplice unità dell'ente e del nulla*. Ma, con buona pace dell'Hegel e del suo scolare, il *divenire* non è nulla in sè stesso, ma è una potenza rispetto a quel che può venire appresso, si che se l'Hegel riguarda questa potenza come semplice concetto logico, allora non deve parlare dell'essere e della natura ontologica delle cose, bensi di semplici relazioni logiche che si svolgono nel pensiero, di modo che non può presentarsi che come un lavoro soggettivo della mente, la quale giuoca colle astrazioni, senza pensare alla realtà delle cose. Il Mamiani, o signori, notava sul proposito, che una cosa non può diventare se non è, nè ci è mezzo tra l'essere ed il nulla: ma perchè il

(1) v. Ritter, *Hist. de Philosoph. ancienne*, t. 1. Liv. III, e V.— Zeller, *La Philosoph. des Grecs.* etc. t. 1. *Introd.* e *Le prem. periode* Paris 1877—Haureau, *Hist. de la Philosoph. Scolastiq.* t. 1. ch.

pensiero da un lato precede il termine della mutazione, e dall' altro i gradi di questa riescono incessanti ed impercettibili, nè si scorge il momento esatto del loro comparire, chiamiamo tutto ciò con proprio vocabolo *diventare*. Nel *diventare* quindi si ha una serie di stati, in ciascuno dei quali una cosa è assolutamente, ed un'altra assolutamente non è, ma nel prossimo stato assolutamente sarà (1). Il senso comune non potrà portare mai altro giudicio; e la dottrina hegeliana che si vanta superiore alla logica comune, non dovrebbe pensare di essere professata da uomini capaci di buon senso, ma da altri uomini che raramente si possono trovare in questo mondo. L'Assoluto, che si compie, è una contradizione, poichè non ci può essere mai Assoluto col progresso e colla mutazione, nè c'è mai infinita unità nella indefinita moltiplicità e nella totalità. *La indifferenza dei differenti*, ovvero *la identità delle identità e delle non identità*, la quale dagli hegeliani si chiama Dio, non è un reale, bensì una nozione negativa. che altro non importa se non il nulla; e quindi questo Dio, che sarebbe il risultato della indifferenza del finito e dello infinito, la riunione della contradizione, non è affatto un termine superiore come si chiama, non l'essenza della Idea del Mondo e dello Spirito, ma la contradizione e la negazione assoluta, o il *nulla*. Il sistema dell'Hegel pertanto conchiude al nullismo; poichè, partendo dall'ente nulla, non può riuscire che all'ente nulla: vale a dire non è che zero uguale a zero. Onde in questa identità panteistica si racchiude un paradosso ed una contradizione, che mai non potrà sciogliersi dalla mente umana; la quale non potrà trovare identità nei contradittorii, nè l'infinito nel finito, perocchè questi due termini si escludono per pura contradizione logica e metafisica. L'infinito è l'essere pienissimo, assoluto, di cui tutto si afferma; il finito è l'essere mancante, imperfetto, di cui solo si può affermare qualche cosa pei limiti che lo chiudono: dippiù, il finito è

(1) V. *Prefaz. al* Bruno *dello Schelling*, § XVI, p. CXLIX.

moltiplice e pertanto contingente, mentre l'infinito è uno, necessario perchè assoluto, e già portando con sè la pienezza dell' essere contradice il finito, che sta riposto in questa deficienza, per cui è possibile il numero e la mutazione delle cose. Che se poi, o giovani, il finito si vorrà considerare come un'apparenza fugace dell'infinito; o questa apparenza è nulla, o s'immedesima nella divina sostanza: se è nulla, troviamo altro paradosso, cioè che nell'infinito possa esservi il nulla che vale negazione, o assoluta privazione, la quale distrugge per conseguenza la natura dello infinito; e se la sostanza del finito è la medesima che quella dell' infinito, si distrugge anche la natura di quest' ultimo, non potendo esso trovarsi dove havvi accidente, deficienza, caducità, numero, e moltiplicità. Quindi il panteismo negando i due termini, e confondendo l'uno nell'altro, contradice sempre la ragione, e le nozioni dell'infinito e del finito si distruggono colla dottrina della sostanziale immedesimazione.

Nondimeno i panteisti a difendere il loro sistema oppongono agli avversarii, che ammettendo come distinti e reali il finito e l'infinito, ci sia contradizione; perchè se il finito è reale limita l'infinito, e se l'infinito è reale, non può portare altro essere che sia diverso da sè stesso: dippiù, aggiungono, che essendo i due concetti d'infinito e finito correlativi ed inseparabili, devono questi due termini avere una identità reale, senza la quale identità mancherebbe l'unità nelle cose, che è il termine inferiore dove scomparisce la contradizione, è sta la indifferenza dei differenti, come $a = a$. Ma il finito non potrà mai limitare l'infinito, appunto perchè finito, nè avente intrinseca la sua ragion d'essere, ma estrinseca, cioè proprio nell'infinito che lo sostiene, lo circonda, lo riempie della sua infinita virtù, per la quale lo pone in essere, e lo fa perdurare nella sua esistenza. Da ciò si è detto che il finito è in Dio, non fuori di Dio, e Dio è nel finito, che è sua creazione, senza intanto l'uno immedesimarsi con l'altro, stante darsi nella immedesimazione la negazione dell'uno

e dell'altro, e non avessi più per la confusione nè l'infinito, nè il finito. L'infinito contiene le *guise* o le *ragioni*, secondo il linguaggio del Vico, onde è fatto il finito, e però non sarà mai limitato dalla realtà del finito, siccome il sarebbe ove non avesse altra virtù che di fare mere apparenze, non sostanze reali e vere.

Questi siffatti argomenti dei panteisti si fondamentano sopra sofismi, avendo confuso i concetti logici con le essenze reali; e l'ultimo termine dei loro argomenti, che affermano essere la indifferenza dei differenti, in cui scomparisce l'infinito ed il finito, e la contraddizione si pone solo apparente non reale; non vuol dire altro se non che il nulla è il principio delle cose: poichè questa indifferenza che è nuda e mera possibilità, senza alcuna determinazione e spoglia dell'essere, non è altro che la negazione dell'essere, o il nulla che è nulla.

Il sistema dell'Hegel, ove, invece di poggiare sopra una astrazione, pigliasse il suo principio come veramente reale, sarebbe quasi una ripetizione del sistema di Giordano Bruno; il quale metteva a principio, che le antitesi debbono discomparire ed identificarsi in una unità suprema, che sia pensiero e realtà, oggettività e soggettività, contingenza e necessità, possibilità ed atto, insomma *tutto indifferentemente*; in modochè questo tutto si spieghi in *divinità che è tutto*, *anima del mondo che fa tutto*, *e mondi particolari che fannosi tutto*, per la attività universale che si esplica, e compie sè stessa dentro *un immenso*, *meraviglioso*, *eterno*, *vivente*, *e sacrosanto animale;* cioè nella esistenza universale. Il quale tutto è semplice potenza, non è nessuna cosa in atto determinato; è unità multimoda e vivente in infinite forme, senza esaurimento della sua efficienza, e senza mai compimento della sua esplicazione. Onde questo panteismo del Bruno è un panteismo dinamico, a differenza di quello di Spinoza tutto meccanico: ed è un panteismo più che realista, a differenza di quello dell'Hegel tutto astratto ed idealista. E pertanto il panteismo del nolano riesce fiorito, acceso, abbondante, come

dice il Mamiani; quando quello dell'Hegel è secco ed arido nella sua parte principale, non pigliando la veste poetica, che quando salta dalla astrazione alla natura, alla storia, alle arti, e alla religione.

Quando Giordano Bruno diceva che: *quel che altrove è contrario et opposito in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in lui è medesima*, toglieva la via a ogni futuro nuovo panteismo; difatti nè lo Schelling, nè l'Hegel poterono dare a fondamento dei loro sistemi altro che questa identità dei contrarii, già due secoli innanzi insegnata dal filosofo di Nola. Nè Spinoza, che fu preceduto dal Bruno da più di un mezzo secolo, portò cosa di nuovo che non sia nel primo; anzi se il filosofo olandese non fa di Dio che una sostanza inerte, troviamo invece nel Bruno che Dio è una causa infinitamente attiva, semplicissima, e fecondissima (1), di cui non sono che fenomeni ed ombre le cose sensibili, ma per Spinoza materialmente contenute in Dio, come modi dell' attributo della estensione che dava alla Sostanza una (2); e benchè in Spinoza il sistema è uno stretto edificio che procede geometricamente e rigoroso, quanto forse nessun altro sistema; nel filosofo italiano ci ha maggiore acutezza, maggior copia, senza dire maggiore fantasia. Nè da questo lato della acutezza può avere altro eguale che il siciliano V. Miceli, in cui l'*Ente uno* è reale ed attivissimo, in modo che le cose non sono che *ludi* della Omnipotenza, ovvero *perpetua novità* continuamente prodotta dalla infinita e sempre vivente *Forza di agire*, che intrinsecamente è Dio. Il quale filosofo, che per la sostanza dottrina è tutto con Bruno, seppe per la forma geometrizzare come Spinoza, ma, cacciando via il razionalismo dell'ebreo filosofo, abbracciare la fede e l'autorità come l'insegnatore nolano. Il Bruno è rapito nel suo panteismo da

(1) V. Bartholmess, *Iordano Bruno*, t. II. p. 329 e segg. Paris 1847.

(2) « *Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa* ». Ethic. P. II. Prop. II. ed. cit. t. 1. p. 225.

una intemperante fantasia; il Miceli si può dire che vi fu rapito da un misticismo religioso, essendo più che ogni altro vivo e forte nel filosofo monrealese il senso della pietà religiosa (1).

Vincenzo Miceli, o signori, pose per Dio l'Essere reale, avente tutte le perfezioni, esistente in tre divine persone. Per Ente reale intendeva l'ente necessario, eterno, immutabile, illimitato, che è il solo *ente*; ripugnando che siavi cosa fuori di esso, e non gli appartenga; sicchè ha tutte le perfezioni, la somma delle quali s'identifica coll' ente reale, perchè altrimenti sarebbe qualche cosa di negativo cioè nulla. Questo Ente adunque ha tutte le realtà, ed è vivo in sè stesso, onde continuamente agisce, ovvero è Ragione di agire continuamente; Ragione di agire che, se è qualche cosa, deve necessariamente identificarsi coll'Ente reale e vivo, in modochè se si dà qualche azione, si dà l'agente, e questo agente non è che unicamente esso Ente vivo. Or questo Ente reale e vivente è libero, perchè ripugna che ci sia un altro ente che possa costringerlo, come ripugna che per sè non agisca e non abbia ragione intrinseca delle sue azioni esclusivamente in sè stesso. Di più, questo Essere sempre vivo e Ragione di continuamente agire, sta in continue azioni, le quali sono sempre nuove; sicchè è una Forza agente sempre nuova, anzi la sua essenza consiste in ciò, di essere continuamente nuova: perlochè, ogni azione di questa novità è un nuovo stato nello Ente, e perchè questa determinazione non è sempre necessariamente, ove essa avvenga, è contingente: contingenza che si fonda eziandio sulla libertà di esso Ente, e nello avere incominciato nel tempo, ciò che non può essere della essenza dell'Ente necessario ed eterno. Se non che, nella stessa essenza semplice di questo Essere c'è pure una distinzione reale di *persone*, essendochè è certo per esperienza che si danno persone distinte; ed essendo certo per

(1) V. il nostro libro *Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale. Della vita e delle op. di V. Miceli.* I: e il *Dial.* II. Pal. 1864.

la scienza che queste persone hanno il loro essere nell'Ente reale, vivo, e semplice, è conseguenza che l'essenza semplice di questo Ente ammetta distinzione di persone. La persona, o la sussistenza, è uno stato della coscienza, ovvero è la stessa essenza stante in un determinato modo, o permanente sotto una serie successiva; e si dice una persona distinta da un' altra, quando il suo modo di essere non è il modo di essere dell'altra, ovvero non è l'altra determinazione, che ha pure il nome di persona. Ora nella Essenza infinita havvi uno stato continuo, ovvero la Ragione di agire è sempre infinitamente nuova, e questa determinazione si dice *Onnipotenza*: dipiù c'è nella stessa Essenza uno stato o modo che intrinsecamente conosce la infinita novità, e non è che l'essere stesso infinito, sussistente in cognizione intrinseca della Onnipotenza, e perciò di tutte le cose; e questa è un' altra determinazione, che non si confonde con la Onnipotenza, ma si dice *Sapienza:* c'è infine nella stessa Essenza un modo o stato che si compiace in essa cognizione intrinseca della infinita perfezione, ovvero è l'Essere stesso infinito, sussistente nel suo compiacimento della infinita perfezione intrinsecamente conosciuta; determinazione che si dice *Carità*. Però, o giovani, la Onnipotenza come Onnipotenza non è nè Sapienza, nè Carità; e così queste non son quella; ma tutte e tre formano le persone distinte della Essenza reale, e fanno la *Trinità* divina, che solamente si dà, ed oltre di cui niente può darsi. Conciossiachè, l'Onnipotenza e la Ragione di agire sono la stessa cosa, e portano l'infinita novità dell'azione, la quale non è altro che la stessa Onnipotenza estrinsecamente considerata; in modochè intrinsecamente è Ragione di agire, estrinsecamente continua novità, continui modi e stati dell' Ente reale: come Ragione di agire è Forza infinita ed eterna, come novità è finita e temporanea. Ma, questa perpetua novità della Onnipotenza estrinsecamente considerata, non può confondersi con Dio; in quantochè Dio è Onnipotenza, Dio è Sapienza, Dio è Carità, ed il mondo è solamente determi-

nato stato o particolar modo della Onnipotenza, e non è nè Sapienza nè Carità, onde non è Dio; benchè abbia il suo essere nella Essenza reale, e non sia che una novità dello stato permanente di questa Essenza. Poi, Dio secondo il Miceli è assolutamente necessario, ed il Mondo contingente; Dio è illimitato, ed il Mondo limitato; il Mondo comincia quando comincia lo stato determinato della Onnipotenza, e Dio non comincia: Dio è ragione di agire, ed il Mondo uno stato di sua azione: di più il Mondo non è tutti gli stati o partecipazioni che possonsi dare della Onnipotenza estrinsecamente considerata, ma è qualche cosa di successivo ed estensivo; e quindi la Onnipotenza intrinsecamente considerata, che è Dio, non può confondersi col Mondo, il quale non esaurisce nè potrà mai contenere tutti gli stati dell'*Ente reale*, *vivo*, *ed agente in perpetua novità*.

Nè pur si confonde con Dio, secondo il Miceli, l'anima umana: la quale è la Ragione di agire con conscienza, ovvero, è la *Volontà fisica con cognizione estrinseca*; la quale cognizione estrinseca costituisce appunto la natura di essa anima, differente dalla divina, e differente dalla semplice Volontà fisica, che senza della cognizione è la stessa Onnipotenza intrinsecamente considerata. Conciossiachè la conscienza o la cognizione estrinseca, è uno stato determinato, o una partecipazione della Onnipotenza; e però come stato della novità è contingente ed appartiene al mondo aspettabile, e non contenendo tutto l'ente reale è finita e limitata. L'anima comincia ad esistere come comincia ad esistere la cognizione estrinseca, nè esiste necessariamente: sicchè non è Dio, non essendo d'altra parte nè Sapienza, nè Carità, come appunto è l'Essere reale ed infinito. Nè manco può dirsi l'anima essere tutta la Onnipotenza: poichè, l'Onnipotenza è ragione di agire sempre nuova, ovvero è la Forza assoluta producente la infinita novità, per cui è necessaria ed eterna. Ma l'anima è solamente la Ragione di agire quando è accompagnata da cognizione estrinseca, sì che è limitata e fenomenale, nè quindi può essere la Onnipotenza. Aggiungi per conseguenza, che l'a-

nima partecipa per questa sua contingenza e limitazione del nulla, e solamente ciò che vi ha in essa di positivo fa parte della Forza infinita intrinsecamente considerata; di modo che è sola partecipazione dell'azione di questa Onnipotenza, ovvero Ragione di agire, ma sotto limiti esteriori. Posto ciò, il Miceli dà all'anima la libertà, la cognizione del bene e del male, e la fruizione di Dio per compimento dell'azione posta conformemente al fine, che l'anima conosce avere. Nel che si distingue bene da Dio l'anima umana, che si fa meritevole di premio o di castigo, in quanto, sebbene una è la Ragione di agire ed una la Volontà fisica sì dell'uomo e sì di Dio, essendo unico l'essere reale; in Dio intanto l'azione è fatta con cognizione intrinseca, nell'anima con cognizione estrinseca: nella quale può darsi l'errore, e può darsi il male, mentre nella prima che è assoluta, non si dà nè errore nè male, perchè non si dà in Dio nessuna carenza, nella quale carenza di maggior perfezione consiste appunto il peccato. La continuazione del Mondo, nel quale è compresa l'anima, sta nella iterazione della continua novità, che è termine della infinita Ragione di agire, o Forza assoluta; e siccome questa iterazione viene dalla essenza di Dio, tantochè sono immanenti, quanto essa essenza, la Onnipotenza, la Sapienza, la Carità; ciò che può perire e scomparire non sono che i mondi speciali, non il Mondo, che comprende la manifestazione della Onnipotenza nella eternità del suo essere. Dopo queste dottrine di ontologia, psicologia, e teologia razionale, il sistema del Miceli, o signori, si stende nelle sue applicazioni alle ragioni teologiche della dottrina rivelata; le quali attinenze noi qui tralasciamo perchè fuori del nostro argomento (1).

(1) Vedi lo *Specimen Scientificum* V. *Micelii* a p. 185 e segg. del nostro libro sopra citato *Il Miceli*, ecc., e il *Saggio storico*, passim, nell'altro vol. *Il Miceli o l'Apologia del Sistema* ecc. Palermo 1865. Per lo svolgimento poi delle dottrine miceliane si può vedere l'Appendice alla nostra *Storia della filosofia in Sicilia* etc. v. II, p. 354-500, *Frammenti di filosofia Miceliana*, e il libretto *Hartmann e Miceli*, Pal. 1877.

Ma, ci chiama un poco un altro sistema, che non si è saputo scostare nemmeno dal panteismo. Molto simile al sistema miceliano è il sistema del Lamennais, in cui l'idea fondamentale è l'idea di Dio, che secondo il francese filosofo, è l'uno, l'infinito, l'eterno, il necessario, l'*Essere*, in una parola; egli è Colui che è. Pel Lamennais non possono darsi filosofi atei, perchè non c'è intelligenza, non c'è favella che non racchiuda questa idea dell' essere; l' ateo dovrebbe essere nullista: e però quando anche negasse ogni cosa, avendo l'Idea dell'essere, avrebbe l'idea di Dio. Se non che, l'essere si rivela per diverse proprietà, che gli sono inerenti senza alterarne l' unità essenziale; prima delle quali proprietà è quella della Forza o della *Potenza*, in quanto l'esistenza implica la nozione di una energia che la rende perpetuamente reale. Dipiù l' essere è necessità che sia intelligente, anzi l' *Intelligenza* è la forma di questo essere, che conosce sè stesso, e non può non conoscersi essendo necessariamente perfetto. Infine, l' *Amore* è essenzialmente dentro la nozione dell' essere, poichè questo mancherebbe di qualche cosa senza l' amore. L' Amore è la relazione tra la Potenza e la Intelligenza, e compie nell' Essere assoluto l' unità nella distinzione. Sicchè nell'essere infinito si danno tre proprietà uecessarie, le quali racchiudono tutti gli attributi di quest' essere, nel modo stesso che la Potenza precede come principio l' Intelligenza, e l' Intelligenza precede l' Amore, che deriva simultaneamente dall' una e dall' altra. Necessaria ed eterna distinzione che fa la Trinità divina, costituita da questi termini che si chiamano persone, l' una dall' altra distinte e confuse per la sostanza, in modochè se la potenza non è nè intelligenza, nè amore, l' intelligenza non è potenza nè amore, e l' amore non è nè potenza nè intelligenza; unico è l' essere, unica la sostanza infinita, unica la divina natura, che la Potenza, la Intelligenza e l'Amore costituiscono. E poichè la Potenza è la prima a concepirsi, ed è la generatrice della Intelligenza, si dice *Padre;* l'Intelligenza generata si dice *Figlio;* l' Amore che non è nè generato nè genera, perchè implica due termini reciproci

essenzialmente attivi, sicchè parte dal *padre* per andare al *figlio*, e parte dal *figlio* per andare al *padre*, ovvero procede dall'uno e dall'altro, si chiama *Spirito*.

Dio è quindi Potenza infinita, Intelligenza infinita, Amore infinito; e perocchè queste tre persone non sono che l'*Essere stesso* infinito, non hanno che una stessa realtà sostanziale ed assoluta; Dio non può concepirsi fuori di questa trinità: e così la moltiplicità nella unità, e l'unità nella moltiplicità risolve il problema dell'essere, per la quale risoluzione si trova Dio fuori del tempo, dello spazio e del movimento; perchè essendo infinito nella sua unità esclude ogni limite, ogni cangiamento, ogni successione, ed è sempre in sè stesso tutto intiero, permanente sempre in un modo divino, che avanza ogni nostra capacità; cioè nella sua infinitudine. Si trova da altra parte la natura dell'essere finito inseparabile dallo infinito, e nulla si ammette fuori di Dio, secondo fanno certe ipotesi che volendo sfuggire il panteismo, dice il Lamennais, rompono nel dualismo. Il Lamennais oppugna la nozione comune che si ha della creazione, cioè il dire che Dio creando tiri dal nulla una sostanza nuova, che prima non aveva alcuna esistenza; e crede invece che con questa dottrina si dia al nulla un concetto positivo, e così si metta una opposizione tra l'essere che è Dio, e questo nulla che sarebbe qualche cosa fuori di Dio. Per creare si debba intendere, giusta le parole del Lamennais, il produrre o effettuire difuori qualche cosa che prima solo esisteva nello intendimento divino; e poichè, segue lo stesso filosofo, nel creare Dio dà l'essere, questo essere che egli dà lo tira da sè, poichè non può evidentemente esistere alcuna porzione di essere, che non abbia suo fondamento nell'essere infinito. Questo essere particolare, o anche siasi collezione di esseri, crede l'autore di questa dottrina, essere intanto distinto da Dio, perchè non è generale; cioè è tirato solamente dall'essere divino, ma non in modo che sia di natura eguale al generante, come è il Figlio nella trinità di sopra indicata.

L'atto pel quale il Padre tira da sè il Figlio differisce

essenzialmente da quello pel quale Dio effettua di fuori gli esseri finiti, i cui tipi esistono da tutta l'eternità nel Verbo. Gli esseri finiti che Dio tira da sè, secondo il Lamennais, nel momento stesso che cominciano ad essere, sono già essenzialmente separati da Dio, benchè esistano in Dio, o nella sua immensità, che è il *luogo necessario ed universale*. Inoltre, per queste effettuazioni esteriori delle idee divine, non scemerebbe di nulla l'essere infinito, perchè già i tipi sono stati eternamente in Dio; e nulla si aggiungerebbe, perchè non avviene una produzione di nuova sostanza, che in sè è impossibile. Invero, il Lamennais conosce che è difficile concepire come la stessa sostanza possa sussistere simultaneamente in stati diversi, l'uno finito e l'altro infinito: onde, risponde, essere questo il mistero della creazione; aggiungendo che, se la Sostanza o l'Essere, senza mancar di essere indivisibilmente uno, può sussistere come potenza, come intelligenza, e come amore, sì che sussista questa sostanza assoluta una e diversa sotto un modo infinito di esistere; perchè non potrebbe pure sussistere dello stesso modo uno e diverso sotto una forma finita? Benchè la sostanza di ciascun essere creato sia una partecipazione della sostanza infinita, nondimeno pel Lamennais ogni essere creato è in atto separato da Dio, in quantochè è passato dallo stato ideale allo stato reale. La distinzione divenuta limite, ha fatto già uscire dalla unità la moltiplicità, dallo infinito il finito, dallo assoluto, il contingente: ed il legame del contingente e dello assoluto, del finito e dello infinito, del molteplice e del semplice, è la sostanza che non cessa mai di esser una: in una parola l'essere o la sostanza sussiste sotto due modi, l'uno assoluto e necessario che è Dio, l'altro relativo e contingente che è il creato; donde segue che la natura di Dio è essenzialmente differente, come crede il Lamennais, da quella della creatura, benchè intanto la sostanza della creatura sia in sè stessa non altra della sostanza di Dio (1).

(1) V. *Esquisse d'une Philosoph.* prem. part. liv. I, et I, Paris 1840.

Siffatto paralogismo incredibile vorrebbe difendersi col senso del verbo ebreo posto per *fare* o *creare*, il quale ha la stessa radice dell'altro verbo *terminare*, *limitare*; e con le mistiche teogonie e cosmogonie, nelle quali la produzione del mondo si rappresenta come uno annientamento ed un sagrificio dell'essere infinito; ciò che appunto avverrebbe nel limitare sè stesso, e nell'essere insieme finito ed infinito, uno e molteplice, necessario, e contingente.

Questa dottrina, o signori, del Lamennais era stata preceduta dall'altra dello Schelling, siccome quella del Miceli era venuta prima della teorica del leombergese. Nella dottrina della natura dello Schelling, havvi la medesima distinzione di intrinseco ed estrinseco, di infinito e finito, ossia di *natura naturans* e di *natura naturata*, siccome dicevano i vecchi panteisti. Tutto ciò che esiste, dice lo Schelling, è forza, è potenza, è attività, la quale attività che è assoluta, ora non si conosce punto attiva; ora bene si appercepisce come potenza agente: questa attività che appercepisce sè stessa è pensiero o *spirito*, mentre quella che non si appercepisce è *natura* e materia; sicchè essendo una Forza, c'è in tutto identità; e questa identità conosciuta è il pensiero assoluto, è Dio. In tutto il grande sviluppo della natura c'è un solo essere supremo e positivo, che dimora in tutte le cose, ed eternalmente è una stessa cosa; Dio, Mondo, Organismo, Individuo, Vita universale: essere e pensiero, realtà ed idea, non sono che i due poli di una sola e stessa cosa; sono di natura identica nella *identità assoluta* (1).

Se non che, in quanto a Dio, che lo Schelling dice essere il vero oggetto della filosofia, crede che si possa riguardare da due aspetti, l'uno cioè nel suo essere e nella sua sostanza, e l'altro nella sua esistenza. Dapprima lo Schelling trova un Dio primitivo, anteriore ad ogni con-

(1) La dottrina oggi detta *Monismo* de' filosofi contemporanei tedeschi e inglesi, è una più minuta dichiarazione della dottrina dello Schelling, alla cui *Identità*, siccome alla *Volontà* dello Schopenhaur, si lega strettamente l' *Inconsciente* dell' Hartmann.

cepimento del pensiero, e questo principio di tutto va definito: *ciò a cui nulla può concepirsi di anteriore, ma che intanto in sè stesso è cieco e fatale:* dalla quale cecità viene a coscienza di sè in uno sviluppo che dà fuori quel che era in potenza; onde il primo stato di questo essere è esistenza cieca, il secondo è essere che può essere, il terzo è essere che diviene; di modo chè innanzi d' arrivare a ciò che è possibile ed atto a divenire essere, Dio non sarebbe che una sostanza anteriore a tutto, con la potenza di svilupparsi allo infinito, ma priva di conoscenza e di attività, essendo appunto secondo grado di essere lo stato di potenza che comincia il suo sviluppo, e terzo il punto di perfezione, di cui la sostanza prima sia capace. Secondo lo Schelling, sono questi i tre gradi della generazione divina, e tutta la metafisica non ha per materia che la teorica delle tre potenze della trinità innanzi la sua entrata nel mondo; quando le altre scienze non cominciano che alla apparizione di essa trinità nelle cose; dopo la quale apparenza veramente Dio meriterebbe questo nome, come la farfalla che così è chiamata solo allorchè si sviluppa dalla crisalide. L'esistenza cieca concepisce la possibilità e la volontà di divenir altro, cioè la tesi pone la sua sintesi, ed allora c'è il mondo, e col mondo c'è Iddio compiuto. Come il mondo è pensato ed è posto, Dio ha compiuto la sua creazione, e per questa creazione egli è divenuto spirito che già si compiace di sè stesso. Iddio è divenuto persona possedendo e dominando il mondo, ed è appunto come padrone di quest'altra esistenza che Dio si è liberato di sè stesso, o perciò si è costituito assolutamente libero e felice. Posta così in Dio la personalità assoluta, che è secondo Schelling la prima persona della trinità: si viene per la creazione anche alla seconda che è il *Logos*, la quale finalmente compie la sua manifestazione nella umanità di Gesù Cristo: questa seconda persona già ben distinta nella creazione prende il nome di *Figlio*, chè è quasi un mezzo tra la divinità ed il mondo; il quale *Figlio* è collegato col *Padre* dallo *Spirito*, che è la finalità *Padre* e del *Figlio*, anzi è la potenza per cui il figlio

compie l'opera della redenzione degli uomini, e per cui avviene il gran fatto della reconciliazione tra cielo e terra. La filosofia dello spirito guida lo Schelling nella filosofia della rivelazione e del cristianesimo, la quale riguarda come compimento di ogni sapienza. Se non che, questo Dio dello Schelling non è più nè il Dio del panteismo, nè quello del cristianesimo; non è quello della pura filosofia, nè quello della pura fede; e ciò che puossi ricavare da tanto mistero di linguaggio si è, che Dio è l'assoluto sotto due forme, la forma della potenza che è *Dio* propriamente detto, e quella della esistenza che è il *mondo*. Dio nello Schelling è l'identità dello *spirito* e della *natura*, anzi, se prima non è stato che una forza cieca, si compie dalla natura e dallo spirito; è un risultamento, non è un principio; ovvero come principio non è che una astrazione della filosofia, l' *abisso oscuro* degli antichi gnostici (1). Al quale *abisso oscuro* possono bene essere riscontrati e la *Volontà* dello Schopenhauer, e l'*Inconsciente* dell'Hartmann, recentemente comparso nella filosofia contemporanea, come correzione dell' antico teismo che fece Dio *trascendente e personale*, e nuova forma del vecchio panteismo che ha preso nome oggi di *monismo*, appunto perchè non concede più all' unica Forza, che è tutto, la personalità, nè per la sua *immanenza* nel mondo la vuol distinta da questo, così come la vediamo distinta nel Miceli specialmente e nel Lamennais. L' Inconsciente *è identico in tutti gli esseri*, e non sono questi così detti altro che moltiplicità di manifestazioni, *quali atti di un solo e medesimo agente*, che si manifesta sia nella *vita corporea*, sia nello *spirito umano*, nel quale infine piglia una coscienza fenomenale (2).

Il panteismo, o signori, qualunque siano le sue forme

(1) V. *Principii della dottr. di Schelling*, app. al *Bruno* dello stesso. Fir. 1859. MATTER, *Schelling* ecc. ch. XVII, XXII, ed. cit.
(2) V. *La Philosophie dell' Inconscient*, t. II. trois. Part. e il nostro libretto *Hartmann e Miceli*, p. 11 e segg.

è uno antico errore (1), ma l'antichità non lo rafforza per nulla, poichè essendo la ragione umana finita, fu capace di errore da che ebbe principio; e poichè l'uomo porta con sè l'orgoglio di voler conoscere da sè quel che non si può intendere, il panteismo non è altro che un sistema posto dalla debolezza della ragione umana perchè per esso passi sopra tutto i misteri dell'essere, e si creda aver tutto penetrato, e potersi tutto rappresentare fin nelle intime ragioni con la più bella facilità del mondo.

Ma, questo sistema che dice non potersi in altro modo spiegare la congiunzione tra l'infinito ed il finito, spiega davvero una tale congiunzione? ovvero invece di spiegarla, non fa che confonder tutto, e, facendo così negare l'un termine dall'altro, ridursi al nulla? L'unità dell'essere, nel quale intanto si confondano i termini d'infinito e di finito nella indifferenza dei differenti, ovvero nella identità assoluta di tutte le cose, non è che una creazione soggettiva, alla quale vanamente si vuol dare corpo di realtà: anzi nell'ordine delle realtà, non è che il nulla, poichè non vi è che negazione, in quanto ove si confondano infinito e finito, l'uno nega l'altro, e la indifferenza dei differenti, la identità tra l'essere ed il nulla, non potrà mai essere che lo stesso nulla. I panteisti di tutti i tempi non cercano che oppugnare il principio di contraddizione: ma che cosa può restare quando si mette a principio che la stessa cosa può essere e non essere nello stesso tempo? L'essere nega il non essere, il non essere nega l'essere: sicchè la negazione del principio di contraddizione non pone l'assoluta realtà panteista, ma anzi l'assoluto nulla, al quale vanamente dall'Hegel si dà il nome di *divenire;* come vanamente si vorrà insegnare, che non sia vero che l'essere viene dall'essere, bensi debba tenersi vero in contrario che l'essere sia fatto dal non l'essere!

(1) V. Maret, *Saggio sul panteismo*, c. I. V. e vedi i Discorsi dell'Hamberger su' *I Principali punti della Filosofia della Religione secondo i Principj dello Schelling*, trad. della march. Florenzi Waddington. Fir. 1864.

il buon senso e la ragione umana presa nel suo stato semplice e naturale, non fatta strana dai sofismi e dai capricci, rifugge da ogni sistema che si dica panteistico: e per questo appo tutti i panteisti si trova premesso che loro intenzione sia quella di combattere e rifiutare ciò che si dice panteismo. L' Hegel ha il bel coraggio di dire, che la proposizione *ex nihilo nihil* sia panteistica, ed il Lamennais aggiunge che se c' è nelle cose una sostanza a sè, che non sia la stessa sostanza di Dio, il dualismo è fatto bello e buono. Queste sentenze piuttosto muovono a riso, anzichè a severa critica. Nè poi si esamina qui da noi il panteismo nelle sue conseguenze, le quali sono la vera prova della verità o falsità di un principio. Quale sarebbe la conseguenza del panteismo rispetto al conoscere umano? Che la ragione umana sia infinita nel suo conoscere; che ciò che è superiore al nostro comprendimento, sia una immaginazione, non mai una realtà. E quale sarebbe la conseguenza rispetto all'operare umano? Che l'uomo, anzi qualunque essere, operi per fatalità, essendo unica la forza che apparisce in tutti i fenomeni che le appartengono. Quale la conseguenza rispetto alla moralità di queste azioni? Che essendo tutto uno, nessuna distinzione corra tra bene e male, vizio e virtù, siccome ci ha detto ora l'Hartmann; epperò tutto è buono, il male è un sogno, le passioni sono istinti divini, nessun dritto e dovere esiste, ma la sola forza è il dritto universale, e nessuna autorità o legge può darsi, ma tutto è per tutti, ed ognuno è di tutti. sicchè è falsa la società che ha per fondamento una finzione, non già una realtà; cioè è falso ordinamento sociale quello che ha per basi virtù, bene, proprietà, famiglia, e su di tutto autorità e legge. Onde, il Proudon, consentaneo al panteismo filosofico, avea ragiene di dire: chi vuol governarmi è un tiranno, la proprietà è un furto, la famiglia un ritrovato perchè gli uomini restringano lo sviluppo loro naturale, ed incomincino così ad esser legati da vincoli, su cui poi si è levato l' ordinamento presente sociale, tutto

fittizio e contro natura. Il razionalismo nella conoscenza, il fatalismo e la indifferenza nell'operazione, il socialismo nell' ordinamento sociale, sono la legittima conseguenza del panteismo, quando si vuol riguardare nelle sue principali conseguenze. Ma l'uomo sentirà sempre in sè stesso una limitazione nella sua mente, una distinzione tra virtù e vizio nella sua coscienza; sentirà sempre la distinzione tra mio e tuo, e non potrà non pronunziare con tutto l'affetto che la natura gli avrà potuto dare i nomi di padre, di madre, di figli. L'uomo qual la natura lo dà è pertanto la più valida confutazione del panteismo, e delle sue funeste conseguenze.

La quale confutazione del panteismo è confermata eziandio dal fatto storico della ripugnanza che ha trovato in questo sistema la coscienza umana, quante volte è comparso nella storia della filosofia; provando così che l'anima e la ragione umana sono, come fu avvertito da Tertulliano, naturalmente cristiane; e il sentimento umano, che che si dica de' popoli che professano il buddismo, trova soddisfacenti solamente le sane dottrine del teismo, e specialmente la dottrina biblica, che poi svolta dai Padri, è stata la teodicea di tutti i più grandi filosofi della cristianità (1). La Bibbia dà di Dio un concetto metafisico il più alto che possa darsi: non dà altro nome a Dio che quello di *Colui che è; Qui est*: e quando fa parlare lo stesso Dio, quasi per definirsi gli fa dire *Ego sum qui sum* (2).

(1) v. De Margerie, *Teodicea*, v. 1. P. 1. c. 4. Fir. 1874—Saisset, *Essai de philosoph. religieuse*, Ètud, I, II, IV, V. e Nouv. Medit. Par. 1859 — Lamennais, *Essai sur l' indiff. en mat. de relig.* vol. II. trois. part. ch. 4 — Paris 1859 — Herder, *Idées sur la philosoph. de l'histoire* t. II. Liv. IX. ch. 5. Paris, 1834—Rosmini, *Teosofia*, v. IV. Sez. II e III. Intra, 1869 — Naville, *Il Padre celeste*, Disc. 1. Pisa, 1867.

(2) « Ens, quod semper *exstitit*, *existit* et semper *existet;* et hac de causa ipsum vocat *Jehova* nomine, quod Hebraice haec tria tempora existendi exprimit » Spinoza, *Tract. theolog-polit.* c. II. 5. *Op. omn.* v. III. p. 41. ed. cit.

Nella Bibbia dunque Dio è l'Ente, cioè l'essere che è per sè, assoluto, infinito, necessario, onnipotente, perfetto. In questo essere che è per sè, la sapienza è infinita, come è infinita la sua virtù; e la creazione è la virtù che conviene a questo essere, il quale altrimenti non sarebbe l'essere per sè assoluto ed infinito.

I Padri più antichi della Chiesa, i quali, trovandosi a petto di molte scuole filosofiche, dovettero pure essi filosofare, svolsero una altissima teologia che riuscì bene come il compimento delle più pure dottrine dell'antica filosofia sul proposito (1). La filosofia de' Padri greci si può dire essere stata un nuovo platonismo, ma cristiano; e con la più alta speculazione intorno a Dio troviamo congiunto l'affetto in bella armonia. In s. Agostino l'idea di Dio e Dio stesso è per tutto, del modo stesso come s. Paolo predicando agli Ateniesi avea detto che Dio è vicinissimo a tutti, perchè le creature sono, si muovono e vivono in Dio: e seguendo lo stesso s. Paolo che dalle cose che sono fatte noi intendiamo le cose invisibili, di maniera che appena si ha conoscenza di alcuna cosa, abbiamo presente la virtù di Dio: s. Agostino trovava Dio creatore appunto nella mutabilità e varietà del mondo, nella morte e vita degli esseri, nella coscienza che ha il mondo di sè stesso, mentre si regge e cammina per opera di intelligenza. Lo trovava nell'anima stessa, la quale senza l'affermazione dell'ente e di Dio, si perde nel nulla, è sempre irrequieta, e non ha pace finchè non si senta quasi assorbita dalla infinitudine dell'essere divino: tutta l'anima è una dimostrazione di Dio, sì per la sua esistenza che ha comune colle cose mondiali, e sì per le sue idee, tra le quali principalmente quelle di verità, di bellezza, di bontà assoluta. Non c'è idea di verità senza lo stesso Vero, nè di bontà senza lo stesso Bene, nè di bellezza senza lo stesso Bello.

(1) V. Ritter, *Hist. de la philos. chrétien.* Liv. I, e Liv. V. Paris, 1843 — Conti, *Storia della Filosofia*, v. I. Lez. X XII. Fir. 1864 — Lafore, *Hist. de la philos. depuis l'ère chrét.* ch. I. Par. 1854.

Ora, notava s. Agostino, il vero, il bene, il bello, è per sè, assoluto, e quindi reale; onde il vero assoluto, il bene assoluto, il bello assoluto sono realissimi, nè possono essere altro che un solo essere, che sia vero, bello e buono per sè stesso, e per cui sono vere le cose che si dicono vere, belle le cose relativamente belle, buone le cose che relativamente chiamiamo buone. Dio è sopra di noi, è sotto di noi, ci circonda, ci riempie; la creatura non lo può sfuggire, perchè è come un cerchio infinito, dentro cui si trova tutto, e fuori di cui non c'è che il nulla.

A Dio per s. Agostino non conviene altro che l'ὂν dei greci, o l'*ens* dei latini; poichè è l'essere che è per sè stesso, e se è in tutte le cose, non è racchiuso da queste cose; come, quantunque sia fuori di esse, è intanto escluso; è interiore a tutte le cose perchè le contiene tutte, è esteriore perchè le circoscrive con la sua immensità; e perchè è interiore ne è creatore, e perchè è esteriore si dimostra di esse governatore. Nè intanto questa interiorità od esteriorità è di spazio, ma di presenza e di virtù; Dio ovunque è presente, ed ogni cosa è a lui presente, perocchè è infinito ed infinita intelligenza. Dio è forma delle forme; è bene per cui partecipazione esiste il bene finito; è creatore di esseri senza detrimento o senza aumento del suo essere; possiede, regge e riempie tutto ciò che crea colla sua onnipotenza senzachè le cose lo contengano, ovvero senzachè qualcuna cosa abbia più o meno della divina infinità, in cui non si dà nè maggiore, nè minore, essendo Dio in tutto, e tutto in Dio. Dio è vera e somma vita, per virtù di cui ed in cui vivono le cose che vivono, stantechè solo il nulla essendo dal nulla non è fatto da Dio. Il nulla è negazione dell'essere e non si fa; e però è che Dio non può essere creatore del nulla, ciò che sarebbe negazione di sè stesso, che è l'essere. Poi questo essere divino, che è unità è moltiplicità nello stesso tempo, cioè unità nella divinità, e moltiplicità nelle persone, è Vita vivente, è Vita dal vivente, è Vivificatore dei viventi (*vivens Vita*, *Vita a vivente*, *viventium Vivificator*). È uno a

sè, uno da uno, uno da due; è Padre, è Figlio, è Spirito santo; è una energia, è una virtù, è una bontà, è una beatitudine, da cui, per cui, ed in cui, sono beate tutte le cose che si dicon beate (1). Iddio è invisibile e vede tutto, è immutabile e muta tutto, non è mai vecchio, non è mai nuovo, rinnova tutto e fa invecchiar tutto; sempre in quiete; tutto ovunque e non mai mancante in nessun luogo; tutto presente e difficile ad esser tutto trovato; tenente tutto, riempiente tutto, circondante tutto, sostenente tutto; finalmente luce infinita, a petto di cui la luce conosciuta dall'uomo è tenebra; luce eterna, chè non ha fine nè col tempo, nè colla interruzione della notte.

Sotto questo linguaggio che sente assai della ispirazione e poco pare della scienza, ci è significata tutta la teodicea cristiana, che si aggira sopra quella definizione biblica di Dio, cioè, che sia l' ὤν dei greci e l'*ens* dei latini Tutti gli attributi, che s. Agostino dà a Dio, vengono tutti dall'essere Ente, che è per se; l' Ente è fonte, e unità prima, dalla quale vengono tutte le cose nella loro moltiplicità. Nel che il grande filosofo e dottore della chiesa camminava sempre dietro san Paolo, che di Dio avea detto; *a quo, per quem, et in quo sunt omnia.*

Per S. Agostino Dio è per tutto nelle cose come Uno e Trino, in quanto le cose hanno essere, forma, ordine, ma non sono nè emanazioni, nè limiti, nè modi, nè trasformazioni o manifestazioni della stessa Trinità divina, la quale imitano, non isviluppano, secondo si dice da' sistemi panteistici. Chè non solamente in noi che e *siamo, e ci conosciamo* o *ci amiamo*, ma pur nelle creature inferiori, « quasi ricogliamo alcune sue impresse vestigie, perocchè esse non *sarebbono* per veruno modo, nè *starebbero in alcuna specie, nè terrebbero alcuno ordine*, se non fossero

(1) Unus a se, unus ab uno, unus ab ambobus: ἓν a se, ἓν ab altero, ἓν ab utroque; una ergo (*pater, logos, paracletusque*) energia, una virtus, una bonitas, una beatitudo, a quo, per quem, et in quo, beata sunt omnia, quaecumque beata sunt. *Medit.* cap. XXXI.

fatte da Colui, il quale *è* sommamente, e sommamente *savio*, e sommamente *buono;* quasi per tutte le cose che fece con mirabile stabilità si diffondesse in alcun luogo più, e in alcun luogo meno » (1). Onde S. Bonaventura notava che le tre potenze dell'anima, *memoria*, *intelligenza*, e *volontà*, sono una similitudine della Trinità divina, e « a questa speculazione, che ha l'anima del suo principio trino ed uno, per la trinità delle sue potenze ond'ella è l'immagine di Dio, viene ajutata per i lumi delle scienze, che la perfezionano ed informano, e così rappresentano in tre modi la Trinità beatissima. Imperocchè ogni filosofia o è *naturale*, o *razionale*, o *morale*. La prima tratta della *causa dell'essere*, e perciò conduce nella *potenza* del Padre; la seconda della *ragione dell' intendere*, e perciò conduce nella *sapienza* del Verbo; la terza dell'*ordine del vivere*, e perciò conduce nella *bontà* dello Spirito santo » (2). La quale tripartita ragione della speculazione aveva segnata, dietro le tracce platoniche, S. Agostino, ponendo Dio come *Principium naturae*, *Veritas doctrinae*, *Felicitas vitae*, ovvero come *rerum creatarum Effector*, *cognoscendarum Lumen*, *agendarum Bonum* (3): dottrina che sostanzialmente si ripeteva da S. Tommaso, insegnando che Dio sia *Causa essendi*; *Lumen*, per la cui *partecipazione* « omnia cognoscimus et judicamus, » sì che « ipsum lumen rationis participatio quaedam est divini Luminis »; e *Finis omnium*, di guisa che le cose intendono assimilarsi a Dio, imitando la divina bontà (4).

L' antichità greca per mezzo di Platone, era giunta al

(1) V. *Della città di Dio*, L. XI. c. 28. trad. del buon secolo. Nap. 1854 — *De Trinit.* L. VI. c. 9, 10 — *De Vera Relig.* c. 7. E vedi intorno alla dottrina di S. Agostino sul proposito il c. III. dell'op. *La Philosophie de S. Augustin par* NOURRISSON, t. 1. Paris 1866.

(2) v. *Itinerar. della mente in Dio*, c. 3. trad. del Rossi.

(3) v. *De Civit. Dei*, L. VIII. c. 9.

(4) v. *Summa contra gent.* L. II. c. 6, 15.—L. III. c. 19. 20 — *Summ. theol.* I. q. XII.

più alto significato, che avesse potuto concepire di Dio, tanto che lo stesso s. Agostino vuol credere che Platone abbia preso il concetto di Dio e la sapiente definizione dai libri sacri ebraici: ma, quantunque il puro platonismo avesse tanto inalzata la idea di Dio, non è però da paragonarla con questa teodicea di s. Agostino. Gli errori antichi infettano ancora la teologia platonica; e quantunque il greco filosofo abbia quasi divinamente filosofato intorno a Dio, pure per sfuggire il panteismo dovette piegare alla dottrina anch' essa antica della eternità della materia prima (1). In s. Agostino, ovvero nella teologia cristiana, il mondo ha pure un essere suo proprio, ma tutto ciò che è in natura c'è da Dio come sua creatura, cioè come un essere che ha ricevuto la sua esistenza dall'essere che non l'ha ricevuto da nessuno. Nè la creatura è bella, e buona, e ha vita, se non per la vita infinita, e la bellezza e la bontà infinita dell'essere sommo. Dio è Colui che è, le cose esistono per Dio, ma senzachè partecipando esse di Dio possano scindere e diminuire la divina essenza, che, essendo una, tutto possiede nella sua infinità. S. Agostino ha così per mezzo della sapienza cristiana perfezionata la teodicea platonica; del modo stesso come più tardi san Tommaso perfezionava quella di Aristotile, coi lumi stessi della teologia rivelata. Anzi si può ben dire che s. Tommaso perfezionò, o meglio corresse eziandio le teoriche alessandrine sull'Uno e l'Altro (2), oggi rinnovate dall'Hegel, e date,

(1) v. PLUTARCO, *Delle Questioni Platoniche—Opusc. filosof.* v. 2. Nap. 1871 — GIOBERTI, *Introd. allo studio della filos.* v. III, c. 7. *Protologia*, v. 1. Sag. II. DIO. Torino 1857.

(2) V. PROCLI, *Instit. Theolog.* passim. PLOTIN, *Ennead.* V-VI, e s. THOM. AQUIN. *Summ. tot theolog.* QQ. XXXI-II. Marsilio Ficino nel comento al L. VI di Plotino avverte sul proposito: « Virtus enim infinita omnia sibi subito uniens, in se unit et invicem, ut non mirum sit apud Dyonisium et Nazianzenum, in natura divina idipsum quod est unitas, ipsam quoque Trinitatem existere, atque vicissim. Infinitudo enim virtutis illic et propaginem agit intimam, aequalemque usque in Trinitatem, ut ajunt, et servat inte-

come sopra si è detto, quale spiegazione assoluta del dogma cristiano, il quale è per sè un mistero proposto alla fede, non una conclusione di scienza. Onde Dante si fa dire da s. Tommaso in Paradiso:

Ciò che non muore e ciò che può morire,
Non è se non splendor di quella Idea,
Che partorisce, amando, il nostro Sire.
Chè quella viva Luce che sì mea
Dal suo Lucente, che non si disuna
Da Lui, nè dall'Amor che in lor s'intrea,
Per sua bontate il suo raggiare aduna
Quasi specchiato in nove sussistenze,
Eternamente rimanendosi Una.
(*Parad.* c. 13).

Fra' i nostri moderni filosofi il Rosmini e il D'Acquisto, il primo in due volumi dell'immensa sua opera la Teosofia (v. 1° e 2°), e l'altro nel Sistema della scienza universale, hanno largamente trattato quest'argomento, in un senso tutt'altro di quello o dello Schelling o del Lamennais, bensì conformemente a S. Agostino e a S. Bonaventura. Ma il trattenerci di più sul proposito passerebbe i limiti, o signori, del nostro insegnamento, e qui ci fermiamo, con le seguenti conclusioni, cioè:

1.

La Logica, la Natura, lo Spirito, che sarebbero la Trinità nell'Assoluto, giusta l'Hegel, si risolvono in una astrazione; essendo fondamentale principio della dottrina hegeliana che l'essere sia identico al nulla, nè lo stesso

rim unitatem. Non est igitur ibi Trinitas tamquam multitudo quaedam particeps unitatis, in superiorem videlicet unitatem referenda; est enim haec unitas ipsa » c. M. v. III. FICINI *Op.* t. II. p. 1766. Basil. 1561.

divenire sembra una realtà metafisica, bensì semplice relazione logica. Il panteismo ha confuso sempre i concetti logici con le essenze reali. Pel Bruno la Trinità dell'essere sarebbe nella Divinità che è tutto, nell'Anima del mondo che *fa* tutto, e nei Mondi particolari che fannosi tutto; ma quantunque non sia il sistema del Bruno un panteismo idealista e logico, bensì realista e dinamico, come l'altro del siciliano Miceli, c'è sempre che ogni *contrario et opposto è uno e medesimo, et ogni cosa è medesima;* e però le stesse contraddizioni dell'Hegel sono addentro nella dottrina del nolano e del monrealese, pel quale il mondo non sarebbe che l'Onnipotenza *estrinsecamente* considerata.

2.

Pel Miceli non ci ha più che l'*Ente uno e reale*, *agente in perpetua novità*, e *vivente* nei tre stati di *Onnipotenza*, *Sapienza*, e *Carità*: Trinità oltre cui nulla si dà, nè può darsi. Solamente Dio è distinto dal mondo per la distinzione d'intrinsecità dell'essere e d'estrinsecità, d'immanenza e di contingenza, di sostanza e di fenomeno o *ludo*, in cui apparisce estrinsecamente la Onnipotenza. Ma, comunquesiasi ingegnoso il sistema, la unità dell'essere è un sofisma che eziandio nel Miceli si scopre sin dal principio che tutto ciò che *è veramente* debba essere per *ragione intrinseca* del suo essere, sì che senza ragione intrinseca ripugni l'essere di qualche cosa. La Trinità Miceliana sarebbe *Dio* e *Mondo* nel tempo istesso; Dio *intrinsecamente* e nel suo essere infinito; Mondo *estrinsecamente* nel suo essere finito.

3.

Il Lamennais ha dato pure nel suo sistema la Trinità della *Potenza*, dell'*Intelligenza*, e dell'*Amore*, nell'unità dell'*Essere*: ma oppugnando la nozione comune della creazione, perchè non può darsi mai produzione di nuova so-

stanza, e dando per Creazione la limitazione dell' essere infinito, al modo del Miceli, il Mondo non è che Dio stesso limitato da sè stesso, ovvero sussistente sotto due modi, l'uno assoluto e necessario, l'altro relativo e contingente; le contraddizioni del panteismo distruggono pure l'edifizio del Lamennais, e la sua Trinità riesce a una contraddizione, per volere sfuggire il mistero, e portarvi la scienza delle scuole panteiste e razionaliste.

4.

Nè meno panteistica è la distinzione che vorrebbe porre lo Schelling di riguardare Iddio da due aspetti, l'uno nel suo essere e nella sua sostanza, e l'altro nella sua esistenza; il Dio primitivo e il Dio secondario, prima *cieco*, e *fatale*, poi veggente o *conscio di sè* e *libero*: nel quale procedimento appariscono, secondo lo Schelling, dapprima la personalità assoluta che è il *Padre*, poi il *Figlio* che è un mezzo tra la divinità e il mondo, e infine lo *Spirito* che collega il *Figlio* col *Padre*. Dio e mondo per lo Schelling son uno: anzi è il Mondo che compie Dio, il quale non è che l'identità dello *spirito* e della *natura*, e come persona è un resultamento anzi che un principio. Il panteismo nello Schelling, ha le forme dell'antico gnosticismo; e sempre le contraddizioni di tutti i falsi sistemi,

5.

Le conseguenze del panteismo, qualunque siano le sue forme, vanno al nullismo e alla negazione d'ogni morale, d'ogni legge, d'ogni autorità: sarebbe legittimo il socialismo il più esagerato, come nell'ordine del conoscere il razionalismo più sfrenato che vi fosse.

6.

Se non che, la confutazione del panteismo è data dalla natura stessa, dalla coscienza e dal sentimento, e dalla

buona ragione, non torta e sviata dai sofismi di una falsa scienza. Queste testimonianze della natura in contraddizione all'ateismo e al panteismo, sono state con linguaggio poetico raccolte da s. Agostino, sposate alle dimostrazioni della scienza, e poste a confermazione della verità biblica e cristiana intorno alla natura di Dio e alla creazione del mondo, nel quale la mente umana pur colla virtù naturale scorge nell'essere delle cose il vestigio della Trinità divina, o di Dio, che rispetto a noi si manifesta come Causa dell'essere, Ragione del conoscere, Ordine dell'operare.

7.

In s. Agostino abbiamo la vera Trinità conforme al sovrintelligibile fornito dalla rivelazione Cristiana, e non la falsa Trinità del panteismo; abbiamo il vero platonismo cristianeggiato da' Padri, così come per s. Tommaso fu fatto cristiano l'aristotelismo, ed ebbero forme rigorose di dialettica i dogmi cristiani composti nella scienza, che si disse divina.

LEZIONE V.

Degli attributi di Dio: della rivelazione, e della vera religione.

Posta l'Idea di Dio, per l'argomento storico e psicologico e per gli altri argomenti logici, maneggiati dalla scienza, questa, o signori, vuol darsi ragione degli attributi che convengono all'essere cui risponde la detta idea: e trova per primo che l'essenza e l'essere, la potenza e l'atto in Dio sono una stessa ed identica cosa, in modo che Dio non è essere per partecipazione di altro essere, o essere a cui si può aggiungere, o da cui si può scemare qualche cosa; nè è genere, nè specie, ma è puro Atto, ovvero Ente assoluto. Or, un essere assoluto è necessariamente, per sua stessa ragione intrinseca di essere; sicchè Dio è

essere necessario: nè, non potendo per nulla accrescere o scemare, può trovarsi in lui deficienza di essere, ma è necessità che abbia la pienezza assoluta dello essere, cioè che sia infinito. L'infinito non si dà per accrescimento di numero o di estensione, poichè nel numero e nella estensione c'è la limitazione e la quantità, le quali seguono la forma finita, e sono in contradizione con l'infinito che è negazione di limite, cioè negazione di negazione dell'essere. Tantochè è necessità che l'infinito sia opposto al numero e sia essenzialmente Uno, o l'unità sia propria della essenza di Dio; appunto perchè essa essenza è tutto atto, e niente ci ha di potenza: l'esclusione della quale potenza fa che Dio è immutabile perchè infinito, perchè necessario, perchè assoluto, nè posson mutarsi se non le cose capaci di accrescimento, niente necessarie, e di natura potenziali. L'immutabilità poi assoluta è identica alla eternità, cioè all'essere sempre eguale a sè stesso senza principio e fine, nel quale non può darsi affatto il tempo, che è costituito dal prima e dal poi, e dalla successione. L'infinità e l'assolutezza della natura divina portano con sè l'infinita e l'assoluta perfezione di questa natura, che è infinitamente in atto, cioè in tale pienezza di essere che nulla può mancarle. Or nelle perfezioni dell'essere c'è l'intelligenza e la libertà, che conosciamo nell'uomo; e però queste perfezioni è necessità che siano in un modo assoluto ed infinito in Dio, che per natura sua stessa è essere perfetto: sì che Dio è infinita intelligenza e volontà liberissima. Ove mancasse a Dio l'intelligenza infinita che comprende tutto, nè può darsi cosa alcuna che da questa intelligenza non sia compresa; ed ove in Dio si desse necessità, cioè il costringimento che un essere fa sopra di un altro essere che sente bisogno di qualcosa; noi non avremmo più l'essere perfettissimo, bensì un essere sottostante all'essere umano, nel quale si hanno le perfezioni e della intelligenza e della libera volontà (1).

(1) Così leggiamo con profondissima speculazione nell'*Itinerarium mentis ad Deum*, c. V, di S. Bonaventura: « Vide igitur ipsum

Dio adunque come essere infinito ha necessariamente infinita virtù di fare; la quale infinita virtù di fare non potrebbe esser tale, se avesse bisogno di qualche ma-

purissimum esse si potes, et occurret tibi, quod ipsum non potest cogitari, ut ab alio acceptum, ac per hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum, quod nec de nihilo, nec de alio potest esse: quid enim est per se, si ipsum est non est per se, nec à sè? Occurret etiam tibi ut carens omnino non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens; sed aeternum. Occurret tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut nullo modo compositum, sed semplicissimum. Occurret etiam ut nihil habens possibilitatis; quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse; ac per hoc ut summe actualissimum. Occurret ut nihil habens defectibilitatis: ac per hoc ut perfectissimum. Occurret postremo ut nihil habens diversificationis: ac per hoc ut summe unum. Esse igitur quod est esse purum, et esse sempliciter, et esse absolutum; est esse primarium, aeternum, simplicissimam, actualissimum, perfectissimum, et summe Unum. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud. Nam quia simpliciter est Esse, ideo simpliciter primum. Quia simpliciter primum, ideo non est ad aliud factum, nec nisi a seipso esse potuit; ergo aeternum. Item quia primum, et eternum, ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item quia primum, aeternum et simplicissimum, ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum; et ideo actualissimum. Quia primum, aeternum, sinplicissimum, actualissimum, ideo perfectissimum. Tali omnino nihil deficit, nec aliqua potest fieri addictio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, ideo summe Unum . . . . . Quia enim summe Unum, ideo omnis multitudinis universale principium. Ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans, et terminans; sicut causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi. Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia; sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima et universalissima et sufficientissima causa. Cujus virtus quia summe unita in essentia; ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia. . . . . ac per hoc ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia ».

La stessa dottrina trovi esposta nel L. I, *de Trinitate* c. XI-XXV, di Riccardo di S. Vittore, e nelle due *Somme* di S. Tommaso, *De Deo*.

teria o dello aiuto di qualche altra forza nelle sue azioni. Il termine dell'azione non è un termine preesistente, ma tale che esiste appena posto dall'azione infinita; e ciò non vuol dire altro, se non che il termine della virtù divina è una creatura, cioè una sussistenza fatta sostanzialmente esistere, senzachè avesse avuto in sè stessa ragione di esistere, o senzachè fosse preceduta sotto altra esistenza e per virtù di qualsiasi altra forza. Negando ad una Forza infinita, quale è l'essere divino, la virtù creatrice, andrebbe negata la natura di essa Forza; poichè se ne limiterebbe la virtù, e porterebbe dentro il limite la negazione della pienezza dell'essere, cioè la negazione dell'infinito. Negando che Dio possa operare fuori di sè, cioè che possa porre un termine della sua azione che abbia esistenza sostanziale, benchè finita e limitata; si costringerebbe la virtù dell'azione divina, non facendola operare se non sopra di sè stessa; ciò che importa non essere punto creatrice; poichè, avendo per termine sè stesso, non uscirebbe l'azione divina fuori dell'essere infinito. Ma l'infinito non si può creare dall'infinito, solamente si può comprendere ed amare infinitamente da sè stesso, il che è in Dio necessariamente, ed è tutta l'azione divina *ad intra*, come si dice nelle scuole. Iddio eternamente comprende sè stesso, ed eternamente ama sè stesso, sicchè eternamente intende in sè stesso tutte le sue idee, tutta la sua volontà; (1) ma vanamente si vorrebbe pur dire che la eternità di Dio, ossia l'eternità del principio onde parte l'atto creativo, si debba pur trovare nel termine prodotto da questo atto: (2) la creazione non potrebbe essere eterna, necessaria, infinita, senza una contradizione, cioè senza non negare che il mondo nello stesso tempo che è mondo sia Dio, e Dio

(1) S. Tomm. *Summa contra gent.* L. I. c. 45-50-80.

(2) « Ponere mundum aeternum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem; ut nullum philosophum, quantumcumque parvi intellectus, crediderim hæc posuisse » S. Bonav. *Sent.* L. II, d. I. a 1. q. 2.

nello stesso tempo che è Dio, sia non Dio. L'eternità del mondo importerebbe avere esso mondo intrinseca la ragione dell'essere, cioè non poter mai non essere stato mondo: la necessità della creazione importerebbe Dio non avere la pienezza dell'essere, ma mancargli qualche altra cosa ad essere perfetto, ciò che vale Dio non essere Dio; e l'infinità finalmente del mondo sarebbe un contradire alla natura dello infinito, il quale non si può trovare mai dove c'è moltiplicità, numero, limitazione, di che necessariamente risulta il mondo. Iddio adunque è eterno ed infinito, e la sua creazione temporanea è finita: nè ciò porta mutamento nella immutabilità assoluta di Dio, perchè il termine in cui si dà mutamento riguarda il termine dell'azione che già comincia, non l'essere increato che non comincia; come lo spazio riguarda il limite che è nel termine dell'azione, in quanto non può essere infinito, perchè come si è detto l'infinito non si fa, ma è per sè stesso: e però la limitazione della creatura non riguarda punto l'infinità del creatore, il quale per la sua eternità è fuori del tempo, come per la sua infinità necessariamente è fuori dello spazio. Dippiù, il termine dell'azione creatrice, il quale già comincia in quanto non ha intrinseca la ragione del suo esistere, soggiace alla successione del tempo; e quindi porta con sè la virtù del progresso, per cui comincia da un punto e finisce in altro: ma nessun progressso, che accusa il più e il meno, il cominciare ed il finire, la potenza e l'atto, può darsi in Dio che è essere assoluto ed infinito, che non sente affatto potenzialità di essere, (1) ma è tutto Atto puro, infinito. L'errore comune, o signori, che infetta tutte le teoriche dei moderni panteisti appunto sta in questo di aver fatto l'Assoluto progressivo, capace di accrescimento, e di natura potenziale; attributi che ripugnano necessariamente al vero Assoluto; quando nell'antico panteismo si negava la produzione di qualche cosa in forza della immutabil

(1) V. S. Tomm. *Summa contra gentil.* L. I. c.

e necessità dell' essere, onde nulla poteva esser fatto, perchè tutto era (1).

I panteisti moderni hanno confuso l'infinità potenziale, ovvero la indefinita virtù di progresso che è nel mondo, con l'infinità attuale, che è infinita immanenza e pienezza assoluta di essere. E questo Assoluto panteistico, che ha il nome e non la natura di Assoluto, perchè è un Dio *in fieri*, importa la negazione dell'essere assoluto; chè un Assoluto che da principio non è, ma in progresso si compie, ripugna infatti alla ragione, al senso comune, e alla coscienza dell'uomo.

Nè poi meno ripugna a dir vero la dottrina di certi filosofi che si dicono deisti, i quali vogliono dare a Dio l'infinità e l'assolutezza del suo essere, lo riconoscono come creatore degli esseri finiti e contingenti, ma intanto lo lasciano senza cognizione, e provvedimento dell' opera che ha fatto; cioè negano la provvidenza governatrice degli uomini e del mondo. Noi non sappiamo intendere un essere infinito che ha tutte le perfezioni e però una infinita intelligenza, siccome una infinita virtù che produce gli esseri creati; ed intanto questa intelligenza non conosca l' opera sua, non la indirizzi, non la conduca ai fini per cui è stata fatta. Se Dio è un essere intelligente, perfettissimo, ed ha operato con intelligenza, cioè dietro un fine proposto alla sua azione; come l'opera che è stata creata con questo fine non va sotto il governo della divina intelligenza, la quale conducendola per le vie naturali ad essa creatura, e secondo i fini del creatore, non sia intelligenza provvidente, cioè che abbia l'occhio a tutto, e tutto governi in modo che risponda al fine della creazione? La negazione della provvidenza conduce alla negazione di Dio; ed il deismo per forza di logica va a finire nell'ateismo. O a Dio si dà tutto, o gli si dee negar tutto, anche il suo essere (2).

(1) V. *Fragmenta philosoph. graecor. colleg.* Mullachius. t. I.— Fouillée, *Hist. de la Philosoph.* L. deux. ch. II. *École d'Èlée.* p. 50. Par. 1875 – Cousin, Frag. *de phliosoph. ancienne,* Xenoph. Par. 1856.

(2) V. Boezio, *De Consolat. philosoph.* L. IV, V.— e vedi il no-

Alcuni filosofi credono che questo governo del mondo o provvidenza, sia stato delegato alla natura stessa; cioè che nella creazione l'essere creatore abbia dato alle cause seconde la virtù di portare nel loro corso certi dati effetti senza una sua immediata direzione. Questa dottrina vera in senso relativo, è però falsa presa nel senso assoluto: dappoichè la Causa prima o Dio potè bene conferire alle cause seconde dei poteri relativi, conformemente alla natura di esse cause: ed il dire che Dio avesse anche loro conceduto i poteri assoluti, sarebbe lo stesso che negare la natura delle cose create, e confonderla con quella del creatore. Inoltre, in natura tutte le cose hanno dei fini generali e speciali, i primi dei quali non possono essere dipendenti da quei poteri che appartengono alle cause speciali; e quindi la concessione del governo delle cose rispetto ai loro fini data da Dio alle cause seconde, non si può intendere essere altro che la virtù propria di operare secondo i fini o le leggi con cui sono state ordinate creandole (1). Se non che, alle volte avviene che queste leggi sono o rotte o sospese da qualche avvenimento del tutto fuori l'ordine di natura o superiore ad essa. Ora, come mai può ciò accadere, dovendo le cose esser governate continuamente con le leggi loro proprie? Questa interruzione del corso regolare delle cose, è ciò, o signori, che generalmente vien detto *miracolo*; e intorno alla ragione del miracolo sono nate varie dottrine: nè è fuori de' termini della teologia razionale o della cosmologia il discorrere, se non del fatto, della possibilità, o non possibilità del miracolo.

I filosofi, che per provvidenza intendono la preordinazione semplicemente delle cose, sostengono che i fatti, i quali modificano le leggi ordinarie della natura, ossia i *miracoli*, sono preordinati nella creazione stessa delle cose:

...ro libro *Scritti Apologetici*, Boezio e il suo ... ne philosophiæ, p. 447 e seg. Pal. 1875.

(1) V. S. Tomm. *Summa contra* ge...

altri, che vogliono la direzione permanente della causa prima, sostengono che il miracolo sia un fatto superiore alle leggi della natura, il quale viene immediatamente da Dio, che essendo superiore alle leggi della natura, perchè da lui create, può anco a suo piacere e sospenderle e mutarle; sì che per questi filosofi il miracolo è una produzione istantanea, una creazione nuova, che succede nel momento in cui avviene il fatto sensibile. Finalmente frapposta a questa due èvvi una terza dottrina più moderata e quindi più ragionevole, la quale sostiene che il miracolo sia un fatto soprannaturale, ma non una creazione; e che solo sia una trasformazione della natura avvenuta per la sua elevazione, che invece di essere progressiva, è istantanea; di guisa che il miracolo sarebbe una anticipazione della palingenesia, ovvero dell'ultimo e finale stato del mondo, nel quale sarà compita l'idea archetipa del principio. Qualunque siasi la teorica che si accetti rispetto al miracolo, la cui ragione è tutta nella ragione stessa della creazione, nella personalità di Dio, e nella contingenza del mondo, siccome nella sua finalità; sì che non si potrà negare, se non sostenendo la immedesimazione di Dio col mondo, o la *immanenza* come oggi si dice, opposta alla trascendenza dell'antico teismo; il miracolo è sempre da Dio (1): negare a Dio questo potere, come fa il deista, è un negare la sua onnipotenza, e negare eziandio il fatto della creazione, la cui contingenza e continua dipendenza dal creatore porta intrinsecamente la possibilità del miracolo; siccome necessariamente addommanda la provvidenza dell'opera creata. I miracoli sono, al dir di S. Agostino « *ad intelligendum Deum* : » chè Iddio operando « opportuno tempore præter usitatum cursum ordinemque naturæ », manifesta così il suo governo, e avvisa la mente umana e del suo essere e della sua onnipotenza (2). Le leggi di natura non possono essere e non essere nel tempo stesso: ma non hanno necessità assoluta, e possono bene come furon poste per

(1) V. S. Tomm. *Summa contra gent.* L. III. c. 51-52.
(2) V. S. August. *Tract XXIV in Ioann.*

la virtù divina, per la stessa virtù essere superate da altre ragioni racchiuse nella finalità della creazione. La necessità assoluta nella natura porta alla sua indipendenza da Dio. suo creatore: e questa siffatta indipendenza a porre la natura senza Dio.

Se non che, il più forte argomento dei deisti contro la provvidenza è l'esistenza del male nel mondo, il quale pare che si opponga al governo di Dio, che è infinita bontà ed infinita giustizia. Ma il male, che si distingue in *metafisico*, *fisico* o *morale*, per nulla si oppone a questa divina provvidenza, nè la sua esistenza si può per altro verso riferire a Dio, essendo il male la negazione del bene cioè la negazione dell'essere (1), e non potendo Dio fare il nulla, che è appunto questa negazione dell'essere. Il male esiste nel mondo, ma non viene da Dio; solamemente da Dio è permesso, e ciò conforme alla sua bontà ed alla sua intelligenza. Il male metafisico. così detto, che è propriamente la limitazione dell'essere, come nella Cosmologia si vedrà, non è propriamente un male, bensì solamente una condizione, senza cui l'essere finito creato non può esistere; poichè senza la limitazione, sarebbe essere infinito; cioè non più creato e contingente. Il male fisico poi è una relazione, non già una sostanzialità, e quindi nè manco un male per sè stesso, ma relativamente (2); sì che risulta dalle stesse condizioni in cui necessariamente debbono essere le cose finite e contingenti, mentre hanno una siffatta natura, nè possono essere altrimenti. Solamente il male morale è quello che veramente è male, perchè

(1) « Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habeat. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est. » S. Tomm. *Summ. contra gent.* L. III. c. 7.

(2) « Sì come la chiarezza è buona per natura, così ella è ria agli occhi infermi, e ciò avviene per li vizii degli occhi e non dalla chiarezza » Brunetto Latini. *Il Tesoro.* L. I. c. XI. p. 18. Venezia 1839.

pone il disordine nella relazione degli esseri verso i fini che debbono compire, e questo disordine non è posto da necessità fisica, ma bensì dalla volontaria e libera azione delle cause intelligenti e libere, come l'uomo. È adunque l'uomo l'autore del male, e Dio lo permette perchè la natura dell'uomo è di essere un ente libero, ed essendo libero debba avere il potere di cooperare per sè allo adempimento del fine, cui è disposto; nella quale libertà sta appunto la possibilità del male: stantechè, essendo libero, può altrimenti indirizzare la sua azione, in modo che invece di rispondere al fine di sua natura, contradica a questo, ed invece di cooperare all'ordine ed avanzarsi in esso produca il disordine, e si scosti per appunto dal fine, cui per natura dovrebbe andare. Questo disordine è in facoltà dell'uomo, e porta quindi applicabile all'uomo la sanzione della pena, essendo liberamente prodotto; quando dalla parte di Dio, secondo i fini superiori della disposizione universale dell' ordine, già dal disordine pel governo provvidenziale è fatto uscir l' ordine, appunto perchè le cause seconde posson valere con la loro azione nell'ordine relativo, ma non nell'ordine assoluto, che è tutto di Dio, in mano a cui sono necessariamente i principii ed i fini, come sotto il potere delle cause seconde sono i mezzi che ora avvicinano per un modo o per altro a questi fini, ora per abuso allontanano, ma sempre in ultimo ad essi si riducono sotto l' indirizzo supremo della provvidenza. Quantunque certi antichi sistemi avessero insegnato il dualismo originario del bene e del male, e la continua loro lotta, pur troviamo in fine che il bene la vince sul male, ed Osiride tien sottoposto Tifone, come Ormutz debella Arimane: il trionfo del bene sul male è sempre in fine delle antiche cosmogonie dualistiche, quasi come un senso pratico della ragione umana, che non si sente forza di far superare nelle sue creazioni poetiche o scientifiche la negazione dell'essere che è il male, sulla affermazione dell'essere che è il bene (1).

(1) V. sul proposito, KANT, *La Relig. dans les limit. de la Raison*, second. part., et trois. part. Paris 1841.

Oltre la provvidenza, il deista anche nega che Dio possa manifestarsi alla intelligenza creata; cioè nega ogni qualsiasi ragione di rivelazione, ovvero di manifestazione di verità superiori fatte alla intelligenza umana, sia direttamente da Dio, sia per lo mezzo di altra creatura: il che vuol dire negarsi la rivelazione ed ogni religione positiva; e rilegarsi Dio in punto lontanissimo dalla creazione, lasciando gli esseri creati nella ignoranza del loro creatore.

Ma la creazione importa la possibilità di rivelazione superiore rispetto alla intelligenza creata: poichè se la intelligenza creata non potrà essere elevata dalla intelligenza increata a una cognizione superiore, nè questa farsi intendere dalla prima; ciò importerà non esservi collegamento tra il creatore e la creatura; limitarsi l'azione del creatore, e negarsi la possibile progressiva perfezione della creatura. La rivelazione dalla parte della creatura intelligente è possibile in quanto c'è in questa una capacità indefinita di apprendere la verità, e per via di azione sovrannaturale poter essere innalzata maggiore comprensione di verità, che non ha nello state di sue forze naturali. Per la parte poi di Dio essa, o signori, ha la sua possibilità nell'essere Dio il creatore dell'essere e della intelligenza che s'appartiene a questo essere che si dice creato; in modoche se acciò duri nella sua esistenza non può separarsi dalla virtù creatrice, da cui è posto in esistenza, così la intelligenza è in intima relazione eziandio con la Verità prima che è l'essere creatore, e da questa è posta in atto e riceve la facoltà dello intendere. e l'obbietto proprio della intellezione. Chi nega la possibilità della rivelazione è portato a negare anche Dio. perchè nega un potere all'essere divino; ed è condotto a negare la intelligenza umana, perchè appunto le nega la facoltà di apprendere sempre più l'infinita verità. Onde il deismo nega la possibilità della rivelazione, per la limitazione che mette e nella virtù di Dio e nella capacità della intelligenza umana.

Il razionalismo poi, o signori, si conduce eziandio a ne-

gare la rivelazione; ma per illimitazione che mette in questa intelligenza umana, nella quale rivelandosi pienamente Iddio, non c'é cosa che possa esserle non compresa; essendo l'intelligenza stessa di Dio che intende nell'uomo. Il razionalismo teologico è conseguenza del panteismo; come il panteismo è necessità che in ideologia conduca al razionalismo, per rigore di logica. Che, se parla di rivelazione, non intende per essa se non la ragione umana stessa, la quale sarebbe la rivelazione di Dio che si compie nell'uomo, ovvero l'apparizione sensibile che fa Iddio nella ragione, facoltà principe dell' uomo, per cui va distinto dagli altri esseri. E questa rivelazione, che si dice pure interiore, continua, universale, sarebbe da altra parte la cognizione stessa della realtà che si manifesta all' uomo, e dall' uomo è appresa e il l' obbietto della intelligenza umana. Siffatta manifestazione dello spirito divino secondo i razionalisti nella ragione umana, è progressiva, sì che ad essa si deve la varietà delle religioni; le quali dapprima appariscono come religioni della natura, indi s'inalzano a religioni dell'uomo, e poi finalmente a religioni del puro ideale, cioè di un Dio spirito e verità. Il quale ideale della ragione e il sentimento dello infinito, che è proprio nell' uomo, spiegano pei razionalisti l' origine delle religioni, le loro vicende, la storia della rivelazione, ed il trasformamento progressivo di un culto in un altro. Nel fetisso, oggetto inanimato cui il primo uomo secondo il progresso infinito delle religioni prestò adorazione e culto, c'è dentro, si dice, l'idea di un essere superiore, a cui pel sentimento si sente l'uomo chiamato; nel culto poi degli astri o dell'uomo stesso, c'è qualcosa che dà l'idea di un essere superiore e governatore del mondo, ma con natura che molto s'avvicina all'umana, e non è che di poco superiore; finalmente nella religione di un Dio spirito si negano alla natura divina tutti gli attributi del finito, l'ideale è giunto alla sua più compiuta rappresentazione, sola a potersi ottenere in mezzo a popoli inciviliti dalle arti e dalle scienze, siccome cominciarono ad es-

sere i popoli che uscivano dalla prima civiltà greco latina, ed indi si trovarono nella civiltà moderna o cristiana. Oggi, o signori, la più facil cosa è creare la storia delle religioni, la quale per lo più si è creata dietro le dottrine dell' Hegel; secondo le quali prima appare il finito, poi l'ascensione del finito all'infinito, indi l'infinito stesso; sicchè prima vengono le religioni della natura, poi le religioni paganiche, ed indi la religione cristiana, in cui il finito e l'infinito si sono ravvicinati, essendo il Cristo divino ed umano, sia per via della incarnazione, sia della ispirazione o grazia che insegna la teologia cristiana. Che se nel cristianesimo i simboli costringono ancora le pure idee, queste alla fine si spoglieranno di tutto l'ingombro materiale che ancora resta, e la religione non sarà altro che una pura idea; ovvero non sarà altro che questo razionalismo che esce dai sistemi filosofici panteisti. Noi in vero, o signori, sappiamo bene che c' è una storia delle religioni, e che colla esteriore, sovrannaturale, c'è eziandio una rivelazione interiore, naturale. Ma, tutte queste finzioni e spiegazioni del razionalismo non stanno punto nè colla storia, nè colla natura dell'uomo; e la rivelazione positiva va fra' fatti storici, ed ha per materia il sovraintelligibile, il quale appunto va negato della naturale rivelazione del razionalismo; il quale negando o il sovraintelligibile o il sovrannaturale, è costretto aggirarsi dentro un mistero maggiore di quello che vorrebbe scanzare (1).

Ma, insieme con l'esistenza di Dio essere creatore, e dell'uomo essere creato, son poste le attinenze dell'uomo verso Dio, e di Dio verso l'uomo; attinenze che rispetto all'uomo si manifestano nella cognizione e nello affetto verso il primo Essere; sicchè a ragione l'insieme di queste attinenze e la loro manifestazione si è detta religione, ovvero relegamento, quasi legame per cui l'uomo ritorna a Dio, da cui per la creazione era uscito. La religione è un fatto

(1) Vedi il nostro libro *Scritti Apologetici*, Fede, Rivelaz. Miracoli p. 273.

naturale, in quanto sta nella natura stessa dell'uomo (1); e fuvvi chi credette doversi meglio definire l'uomo animale *religioso*, che, come si era definito animale, *ragionevole*, essendogli tanto essenziale la ragione, quanto la religione. Ora, la religione dee esser vera; e per esser vera non può esser che una, stando appunto nelle opposizioni la falsità e l'errore. Ma, dovendo la religione essere una, è conseguenza necessaria non poter essere più una creazione dell'uomo e specialmente del sentimento, o spontaneità che si dica, che è cosa variabilissima, e porta nelle sue creazioni tutto ciò che è umano, nè l'umano può esser vero riferendosi a Dio. Il sentimento, conceduto che sia una aspirazione all'infinito capace di dar forma a queste aspirazioni che si chiamano religioni e culti, non potrebbe adunque che dare infinita varietà di religioni, non mai la religione vera, la quale veramente esprima le vere relazioni tra l'uomo e Dio, e non è se non una. Questa unità, non potuta ottenere dal soggetto, cioè nè dal pensiero nè dal sentimento dello individuo, dee essere pertanto obbiettiva; ed essendo obbiettiva, tale costituisce la religione; la quale appresa e non fatta da noi, è già rivelata; e non potendo venire dall'uomo, viene da Dio stesso, prima cretore, indi rivelatore.

Quando poi questa religione obbiettiva e rivelata ha una forma estrinseca, essa piglia nome di rivelazione positiva, soprannaturale; e la sua manifestazione si fa per la parola ed il culto. Le quali due condizioni della obbiettività e e della estrinsecità della religione, già richiedono un magistero autorevole, insegnante e sacrificante, cioè il ministerio sacerdotale, il quale può essere nel capo della famiglia, può essere nel capo della tribù, può essere in un collegio che riunisce tutta una nazione; ma comunque siasi, non parla, nè adempie al ministero sacerdotale per autorità propria, bensì per autorità comunicata; come non insegna dottrina sua propria, ma dottrina che ha ricevuto

(1) V. Quatrefages, *L'Espèce humaine*, L. X. ch. 35.

per l'organo della tradizione. La quale autorità e tradizione debbono andare sino al primo uomo, e dal primo uomo a Dio, da cui viene la rivelazione, e insieme la istituzione della religione. La vera religione non è umana, ma divina; è autorevole e tradizionale; è una rivelazione impersonata in una chiesa, cioè in una società di credenti ad uno stesso simbolo e collegati dagli stessi vincoli, come governati da uno stesso magistero. Onde alle false religioni manca l'origine divina, benchè fanno sforzo di fingerla; ed è in esse, o signori, la discrepanza dello insegnamento; lo scioglimento di qualunque vincolo esterno ed interno; sì che nelle false religioni l' individuo crea a sè stesso Dio e culto, non lo riceve dalla parola e dalla autorità esteriore, e può a suo arbitrio mutare tutto, e finire alla negazione compiuta di quello che già innanzi professava come vero e santo.

In questo appunto sta il torto del protestantesimo, cioè di non conoscere che la credenza debba poggiare sull'autorità esteriore, altrimenti non può essere immutabile e vera; e di credersi esso una chiesa, quando non potrebbe essere una società visibile secondo la chiesa evangelica cristiana; nè risale per la tradizione sino agli apostoli ed a Cristo, ma ha cominciamento da Lutero, o da Calvino, o da Enrico d'Inghilterra.

Il protestantesimo portò in sè i germi del razionalismo ora in via di compiuto sviluppo, e volendo esser logico, a mano a mano è stato necessitato a trasformarsi in razionalismo, ed in negazione del sovrannaturale e del sovraintelligibile, e a pigliare oggi il nome di cristianesimo *liberale* contro il cristianesimo *tradizionale* (1). Questo difatti è avvenuto, del razionalismo teologico di oggidì, il quale per le dottrine del simbolo e del mito religioso è giunto sino a negare e la divinità e la *original*[illegible] sto. Le due opere dello Strauss intorno alla vi[illegible]

(1) Vedi il nostro libro *La Religione de*[illegible] *a C. Cantù e ad A. Conti*, p. 6 e seg.

racoli di Gesù Cristo, tutti spiegati come fatti naturali, o come illusioni, ovvero qual rappresentazione mistica di concetti politici e filosofici, uscirono della teologia del protestantesimo, la cui principale parte sta nel respingere l'autorità e la tradizione, ed avere pienissima libertà sul senso dei misteri; e finirono nella *fede nuova*, cioè nell'ateismo e nel materialismo (1) da surrogare la vecchia, cioè il Cristianesimo, sia cattolico, sia protestante. E figlia del razionalismo teologico, che ha sbandito il sovrannaturale nella storia evangelica, è stata la Vita di Gesù di E. Renan, libro che ha fatto tanto rumore più per la sua forma, che per la materia, già trattata con molta leggerezza e all'uso di romanzo. Onde, col nuovo criterio a mano a mano si è negata gran parte delle dottrine, che costituiscono il cristianesimo, e si è creduto che bastassero i soli *punti fondamentali*, così detti, delle diverse comunioni protestanti: se non che questi punti medesimi han dovuto cedere l'un dopo l'altro, alla critica; finchè il vecchio protestantesimo di Lutero, malviso come una forma del cristianesimo tradizionale, è stato pur combattuto, e pare che sia scomparso, non restando altro a credere, per le negazioni del protestantesimo *liberale* (2), che quanto possa essere scritto sulla unghia del pollice, come fu detto, cioè *nulla*. Oramai non c'è mezzo tra le dottrine cattoliche, e le dottrine assolutamente razionaliste: se la rivelazione è possibile, se il sovrannaturale è un fatto, il cattolicesimo è una conseguenza che debba essere ammessa come conseguenza di questi principi : se no, allora ha ragione il razionalismo, ed il cattolicesimo è una finzione. Ma se il razionalismo confessa la esistenza di Dio, e la creazione; dee pur confessare sì dalla parte di Dio, come da quella dell'uomo, la pos-

(1) v. *La Relig. dell'Avvenire*, *Lettere critiche* cit.—Fede vecchia e Fede nuova di F. Strauss, p. 69 e seg.

(2) v. Bost, *Le protestantisme libéral*, Paris 1867—Hartmann, *La Religion de l'Avenir*, Paris 1876—Strauss, *L'ancienne et la nouvelle Foi*, II. Paris 1876.

sibilità della rivelazione, dee accettare i fatti che portano il carattere di soprannaturale, ed in questo caso riconoscere la possibilità e la esistenza di una religione, che abbia origine sovrannaturale, e non sia umana, ma divina; quindi abbia necessarie condizioni la autorità e la tradizione, il culto esteriore ed i sacramenti, la gerarchia e la disciplina, per cui si governi e si sostenga la società visibile dei fedeli, o la Chiesa.

Nelle quali condizioni abbiamo appunto il cristianesimo cattolico, come divina rivelazione e autorevole tradizione custodita dalla Chiesa, nella quale è viva perennemente. Il cattolicesimo, ossia la rivelazione e la Chiesa, comprende ogni verità, ogni religione, tutto il positivo senza il negativo, il qnale appunto si trova nelle false religioni, e nalle sette divise dalla Chiesa; ed é pertanto che il cattolicesimo concilia tutte le sette, nelle quali solamente si danno gli estremi, mentre nel cattolicesimo ci è vera armonia e tutta la dialettica religiosa. La Chiesa potenzialmente è tutto il genere umano, poiché è appunto l'umanità ricostituita per via della redenzione nella unità primitiva da cui si divise; si che tutto ció che si ha di vero nelle false religioni appartiene all'unica religione vera, che è il cristianesimo; compimento della rivelazione primitiva, per cui sono state possibili le false religioni; e ultima rivelazione, che, perchè ha tutta la verità, non potrà avere altra religione che le succeda. Il cristianesimo è progressivo solamente nella sua estensione, ma non nella sua verità; ed il progresso della religione non tocca punto la essenza dei suoi dogmi, ma o la scienza umana di questi dogmi, o la cognizione che ne viene agli uomini per lo apostolato e lo insegnamento (1). Fu ben detto che il cristianesimo é vero, perchè é la sola sintesi ideale e possibile, e sotto la vista della scienza é la sola religione ra-

(1) V. la vostra operetta *Sulla Riforma Cattolica, e la Filosofia della Rivelazione di V. Gioberti, Lettere ad Eugenio.* Palermo 1858, e il volume *Scritti Apologetici,* Pal. 1875.

zionale, quantunque dentro di essa si contengano profondissimi misteri. Il cattolicismo non è solamente un sistema di idee, ovvero un complesso solamente di fatti, ma è idee e fatti nello stesso tempo: è sistema ed istituto, è fede e scienza, è contemplazione ed azione; insomma è tutto, abbraccia tutto il tempo e tutto lo spazio; poichè è cominciato colla religione del primo uomo, e finirà colla religione dell'ultimo uomo; è cominciato colla creazione, nella quale è tutta la possibilità di questa divina rivelazione, e finirà coll'ultimo svolgimento dei mondi creati, quando la rivelazione sarà immediata manifestazione, la luce del vero si vedrà senza velo nella sua verità, e non mai sotto la figura e l' ombra. Il cristianesimo apparisce sotto due aspetti, di naturale e di soprannaturale, di intelligibile e di sopraintelligibile, di scienza e di fede; poichè sta tutto nell'atto creativo, il quale è nella natura e sopra la natura, è fatto ed idea, è ragionevole e misterioso, principio e fine del finito; è infinito in sè stesso ed ha per termine il finito. Perchè il cristianesimo è in mezzo agli uomini, appare come naturale, ma perchè d'altra parte non si spiega come tutti gli altri fatti, bensì ha bisogno a spiegarsi di sè stesso, è sovrannaturale, o come fu detto, è un fatto *sui generis*, che è legge a sè stesso; ed in questo esser legge a sè stesso è già sovrannaturale. Il cristianesimo poi trascende le leggi intellettive, come già trascende le cosmiche; e la sua soprannaturalità per questo aspetto è sopraintelligibilità. Nè intanto la sovraintelligibilità che viene al cristianesimo dal mistero, esclude una possibile razionalità, senzachè intanto sia quel falso razionalismo religioso che distrugge ogni concetto o fatto sovrintelligibile. Il quale ultimo razionalismo suol giudicare di cosa che non è nelle leggi della natura, con la conoscenza di queste sole leggi; il che importa negare anticipatamente il sovrannaturale; come la negazione del sovrannaturale importa la negazione del naturale, non potendo essa natura aver principio e fine, essendo il principio e fine della natura necessariamente sopra essa natura, cioè soprannaturali. In una buona

filosofia il soprannaturale si trova più largamente che il naturale, perchè contiene questo, ma esso non è contenuto; essendo per sè stesso e principio e fine della natura che è compresa e sta in esso, come il mezzo deve stare necessariamente tra gli estremi di principio e fine. La negazione del sovrannaturale involgerebbe quella del naturale, e la negazione del naturale non sarebbe che il nullismo. Il vero razionalismo religioso sarebbe adunque lo svolgimento della formola: *scientia ex fide, non fides ex scientia;* e s. Anselmo lo trovava appunto nella fede quando scriveva che la fede è cercatrice dello intelletto: *fides quaerens intellectum;* come san Paolo lo trovava in uno *ossequio*, cui dava il nome di *razionabile.* La ragione e la rivelazione vengono tutte due da Dio, l'una per modo che diciamo naturale, l'altra per via che si dice sovrannaturale. Ma perchè tutte e due vengono dalla stessa fonte, debbono trovarsi insieme congiunte; nel qual congiungimento si ha appunto l'armonia della fede e della scienza, che fa la *scienza ideale*, la quale abbraccia tutto, non esclude il naturale pel sovrannaturale, nè il soprannaturale pel naturale; il mistero per la evidenza, nè l'evidenza pel mistero: anzi nella religione trova una filosofia, e nella filosofia una preparazione alla religione. Questo principio in cui si accordano ragione e rivelazione, ovvero il naturale ed il sovrannaturale, è l'atto creativo, cioè Dio stesso creatore dell'essere finito intelligente, il quale essere intelligente e finito pel suo principio ha insidenza nel sovrannaturale, e per la limitazione della sua intelligenza è circondato dal sovraintelligibile, come il sovrannaturale si trova nel naturale, quasi in termine suo, ed il sovraintelligibile nello intelligibile, come oscura essenza di questo; il quale, secondo le Scritture, è luce che risplende, ma in luogo caliginoso. Noi distinguiamo lo intelligibile appunto perchè va supposto il sovraintelligibile; come diciamo una cosa naturale, perchè sappiamo [illegible] il sovrannaturale. Ora questo sovraintelligibile [illegible] esso atto creativo in sè stesso, il quale non può [illegible]

pienamente compreso perchè infinito, e perchè antecede la nostra intelligenza. Da ciò la fede, che è argomento di cosa non apparente, ma a cui sempre ci accostiamo, benchè non sarà mai pienamente compresa: dal quale continuo accostamento nasce la scienza, che ha per materia tutto ciò che comprendiamo, ed ha per natura di essere progressiva, perchè sempre resta qualche cosa che non può essere da noi compresa. L'uomo vive in mezzo al mistestero; e quando si voglion negare i misteri, allora si abbuia ogni cosa, e quel che innanzi era intelligibile si perde nel sovraintelligibile, ossia in un mistero universale. L'uomo comincia e finisce nel mistero; e la scienza, secondo il Lamennais, non ha altro incominciamento e fine che questo mistero, in cui l'uomo si trova collocato (1). Una scienza che tutto comprendesse, così da non aver luogo il sovraintelligibile, non sarebbe affatto umana, cioè di una intelligenza limitata ed imperfetta; sarebbe una scienza che Dio solo può avere; come per l' opposto una fede che non permettesse alla scienza di accostarsele, non sarebbe fede fatta per esser tenuta da esseri ragionevoli ed intelligenti. Come adunque tutto è armonia, e l'infinito collega a sè il finito, del modo stesso che questo si accosta sempre al primo; così la ragione e la rivelazione, la scienza e la fede convengono insieme in una compita armonia, senza smettere intanto della propria natura; cioè la scienza di essere scienza, vale a dire aver per materia lo intelligibile e la dimostrazione, e la fede esser fede, cioè avere a materia per sè il sovraintelligibile, e la rivelazione (2). La trasformazione dell'una nell'altra potrà solamente essere insegnata dal razionalismo dei panteisti, o potrà solamente avvenire quando l'uomo, uscito dai limiti del tempo e dello spazio, si troverà faccia a faccia con la verità infinita ed eterna.

(1) « Toute philosophie commence et finit dans le mystére. » *Discussions. crit. et pens.* p. 219. Paris 1841.

(2) v. *Œcumen. Concil. Vatic.* Sess. III, cap. IV, *de fide et ratione.*

Possiamo pertanto avere le seguenti conclusioni:

1.

In Dio l'essenza e l'essere, la potenza e l'atto sono una stessa ed identica cosa: Dio non è nè genere, nè specie, ma è puro Atto, ovvero ente assoluto. Dio è infinito ed uno, necessario, immutabile, eterno, perfettissimo. Di più, è infinitamente intelligente e libero, perchè se no, non sarebbe perfettissimo; ed ha necessariamente infinita virtù di fare, sì che è creatore.

2.

Il termine dell'azione divina non può essere nè il nulla, nè la stessa natura divina, nè qualche cosa preesistente: il nullismo, il panteismo e il dualismo distruggono la natura e il concetto di Dio. L'azione divina è creatrice; cioè fa esistere sostanzialmente una qualche cosa che non aveva innanzi necessità di esistere, nè era stata sotto altra esistenza, o fatta per opera di qualsiasi altra forza. Ciò s'intende quando si dice che Dio crea *ex nihilo*. Il nulla non è una realtà, ma un termine negativo usato per significare che la cosa posta all' esistenza non era preesistente, nè fu presa dalla natura stessa divina, o da qualche altro essere, come la materia eterna degli antichi.

3.

La creazione adunque, perchè Dio è eterno ed infinito, è temporanea e finita, e non ha più che una infinità potenziale che è proprietà delle forze create; e non già la infinità attuale, che i panteisti, privandone Dio, han portato nell'esistenza universale.

4.

Dio creatore è necessariamente provvide

vorrebbe mantenere dai deisti il concetto e la natura di Dio, negandogli l'attributo della provvidenza. Iddio dipiù rispetto all' adempimento dei fini assoluti governa direttamente le sue opere, ed è da lui il *miracolo*, la cui possibilità è fondata nel fatto della creazione. Il miracolo è un fatto sovrannaturale che s'intreccia in mezzo al naturale, come elevazione della natura a uno stato che non potrebbero portare gli ordini suoi presenti o naturali; sì che è stato ben detto una precessione o anticipazione palingenesiaca, ovvero finale.

5.

Il male non è sostanza o essere, bensì privazione o negazione dell' essere, che è bene; e la sua esistenza nel mondo non si oppone alla provvidenza divina. Il male è disordine rispetto ai fini relativi, cui sono indirizzate le creature ragionevoli e libere solamente capaci di male, perchè capaci di bene; ma per opera della Provvidenza non la vince sull'ordine universale, il quale è assoluto, nè c'è opera di essere finito che può sovvertirlo; importando la sua sovversione la vittoria del nulla sull'essere. Iddio ha fatte tutte le cose buone, perchè l' essere è bene, si che il male non può venire da lui, da cui viene ogni essere: bensì dal difetto delle creature, le quali perchè creature non possono essere l' essere perfettissimo, e perchè sono delle cause, e alcune cause intelligenti e libere, possono pel disordine opporsi al bene, negarlo, e cadere nella sua privazione, quantunque non assoluta, ma relativa (1).

6.

La creazione importa poi la possibilità eziandio d'una

(1) v. S. August. *De Ordine* L. I. — *De Civit. Dei*, L. X, XI, XII, XV, XXII — *De libero arbitrio*, L. II, e III. v. Nourrisson, *La Philosophie de saint Augustin*, t. 1. ch. V. p. 12 e segg. Paris 1866.

rivelazione divina; possibilità che dalla parte della natura sta in quella capacità indefinita di verità che v'è nella intelligenza, ed è tale da poter essere elevata per azione sovrannaturale e obbiettiva a sempre maggiore comprensione di quella che naturalmente si avrebbe. Il razionalismo che nega la possibilità e il fatto della rivelazione, nega da una parte la virtù infinita divina, dall'altra la virtù finita della mente umana, che dice assoluta e infinita, acciò le dia assoluta comprensione della verità. Il razionalismo teologico è conseguenza del panteismo.

7.

Il razionalismo parlà pure di rivelazione, e d'ispirazione, come fondamento della religione: ma, la sua rivelazione non è altro che la ragione stessa, e la sua ispirazione non altra che il sentimento, da cui riceve forme e simboli l'ideale. La religione esce dal collegamento stesso dell'uomo con Dio; e perchè poi sia vera, fa uopo che sia posta obbettivamente ed autorevolmente, cioè da Dio stesso. La Religione è necessità che sia vera, e per esser vera è necessità che sia una, continua, organata esteriormente con un magistero tradizionale e autorevole, significata in certo culto esteriore non arbitrario agli individui, e collegante con certi vincoli tutti i credenti alla stessa fede associati in una unità spirituale e visibile, che ha il suo capo e le sue membra. Questi caratteri sono appunto nella Chiesa Cattolica; e mancano alla protestante, la quale non potrà mai essere una Chiesa, mancando d'unità nella fede libera e capricciosa, e non volendo sentire di esteriorità, come nè punto di obbiettività nella credenza. Il protestantesimo per ultima conseguenza dei suoi principii ha già finito di essere cristiano, e si è trasformato in puro razionalismo, il quale nè meno lascia intatta la personalità divina del Cristo.

8.

Il Cristianesimo cattolico è la sola sintesi naturale e sovrannaturale, intelligibile e sovraintelligibile, che può essere la vera Religione; e può dare quell'armonia degli estremi scienza e fede che fa la *scienza ideale* (1); la quale nella religione sa trovare una filosofia, e nella filosofia una preparazione alla religione; senza trasformazione dell'una nell'altra, come oggi pretendono certuni, ma serbando quel che è proprio d'ognuna, e conciliandole nell'assoluta verità.

LEZIONE VI.

LE RELIGIONI ANTICHE E LE MITOLOGIE: DOTTRINA DEL JOUFFROY SU' DOMMI: NUOVI CRITICI DEL CRISTIANESIMO; DIVINITÀ DI QUESTA RELIGIONE.

Lo studio delle religioni è oggi, o signori, uno dei principali argomenti della critica moderna, e si collega colla nostra scienza per la parte che in esse si vuol dare all'opera delle facoltà dello spirito umano (2), o come si dice allo sviluppo storico del sentimento e della conscienza del divino (3).

La dottrina razionalista si giova della teorica della *spontaneità* come fu specialmente svolta dal Cousin, benchè avesse i suoi primi addentellati in certe *degnità* della Scienza Nuova del nostro Giambattista Vico. Per la sentenza del napolitano che *il mondo fanciullo fu di nazione poetiche* (degn. LII), e intanto *il mondo de' popoli dappertutto cominciò dalle religioni* (degn. XXX), e prima furono i secoli *poetici* e *religiosi* e poi i *filosofici*; si è detto che le religioni son

(1) Vedi il nostro libro *Prelezioni di Filosofia, — Della Scienza Ideale*, Paler. 1877.

(2) V. MAX MULLER, *La Science de la Religion*; Paris 1873. ID. *Essais sur l'histoire des Religions*, Paris 1872.

(3) V. BUNSEN, *Dieu dans l'histoire, Introd. gener.* Paris 1868.

opera della *spontaneità*, come le scienze e specialmente la filosofia della *riflessione*; si che i dommi finiscono in verità razionali, e i simboli progressivamente van cedendo, come va avanzando a scapito della fantasia la ragione raziocinante e scientifica; tanto che alla *teologia* succedette la *metafisica*, e a questa, disse il Comte, è venuta a succedere la *filosofia positiva*, cioè la scienza de' fatti senza più attendere ai principi e ai fini, nè più curare di causa efficiente e di cause finali (1). La filosofia o la scienza assoluta, secondo l'Hegel, è l'ultimo sviluppo interiore dello spirito, il quale per la spontaneità che si manifesta con un certo entusiasmo in cui c'è dentro l'intuizione della verità senza riflessione, dà a quel primitivo suo stato il carattere di ispirazione, o di rivelazione; e così nascono le religioni sotto la forma poetica della parola, essendo la poesia il linguaggio naturale dell'ispirazione. L'uomo non comincia dapprima dalla scienza, ma dalla fede: e nella culla delle umane società la parola primitiva è un inno, manifestante lo stato d'innocenza, l'età d'oro del pensiero (2). Posti questi principii era facilissimo venire alle teoriche del Quinet, del Renan, e de' razionalisti alemanni, i quali, più idealisti che legati ai fatti storici delle religioni, si piacciono meglio del processo dello spirito che interiormente si scioglie di tutti i legami positivi o storici o così detti rivelati, per venire alla credenza pura (3), che è l'affermazione assoluta della ragione; mentre altri procedendo storicamente intendono per la mitologia comparata tessere i fasi degli Dei, come nascano o muoiono, e vedere nella

(1) V. Aug. Comte, *Cours de Philos. positiv.* t. I. — Littré, *August. Comte et la Philos. Positiv.* P. I. ch. 6 Paris 1863. — Poy, *Le Positivisme*, P. I ch. 3, 4. Paris 1876. — Janet, *Les Causes finales*, I. ch. 6. Par. 1876.

(2) V. Cousin, *Introd. a l'hist. de la Philosoph.*, six. leçon, p. 113 e segg. Par. 1861. — M. Nicolas, *De l'Éclétisme*, c. VII. Par. 1840.

(3) V. Kant, *De la Relig. dans les limites de la Raison*, trois part. ch. VII, p. 197 e segg. Paris 1841. — Bost, *Le protestantisme liberal*, ch. II. Par. 1867 — Hartmann, *La Religion de l'Avenir*, ch. VI. Par. 1876, e il nostro libro *La Religione dell'Avvenire, Lettere critiche a C. Cantù e ad A. Conti*, Firenze 1877.

storia delle mitologie e de' culti la ragione di quelle apparenti superstizioni, ma naturali avvenimenti, delle credenze religiose: voluti anche dimostrare nell'organo misterioso delle manifestazioni della natura, che è stata la *Strega* (1).

Qualunque sieno poi le teoriche razionaliste sul fatto delle religioni, mi pare si accordino bene in questo che sieno esse una creazione dell'uomo che è apparsa per lo più spontanea, o venuta da cause che l' uomo non sa di aver preparate: le loro origini sono oscurissime, stantechè « poste dagli istinti spontanei della natura umana, le reli- « gioni non portan ricordo della loro infanzia, come l'adul- « to non ricorda l'istoria de' suoi primi anni, e gli svol- « gimenti successivamente avvenuti della sua coscienza; « crisolidi misteriose, appariscono tutte a un tratto a vista « di tutti nella perfetta maturità delle loro forme. » Il fatto delle religioni è nella natura e nella conscienza spontanea da noi più non potuta ben capire, ora che è passata l'ora creativa, e la mente umana è nel suo stato riflesso; come è nella natura il fatto della comparsa sulla terra dell'essere pensante, e l'altro fatto dell'improvvisa esistenza del linguaggio, senza che per noi si potessero spiegare (2). Pertanto, le religioni che non sono una arbitraria creazione dell'uomo, come si pensò nel secolo passato, ma si pongono per sè stesse, in virtù del progressivo svolgersi della coscienza umana, progrediscono anch'esse, e il loro pro-

(1) V. Michelet, *La Strega*. « La donna giuoca d'ingegno e d'i- « maginativa; crea fantasmi e Dei. Ella a certi dì è *veggente;* ha « l'ala infinita del desio e dell'idoleggiamento... Semplice e com- « movente principio delle religioni e delle scienze! Col proceder « del tempo cominceranno gli spartimenti; comincerà l'uomo specia- « le, giullare, astrologo o profeta, negromante, sacerdote, medico. Ma « al principio la donna è tutto... Di che, alle religioni la Donna è « madre, tenera custode, e nutrice fedele. Avviene degli Dei co- « me degli uomini, nascono e muojono sul suo seno. » *Introd.* p. 6. Mil. 1863.

(2) V. Renan *Études d'hist. religieuse:* Mahomet., p. 217-18. Paris 1862.

gresso è una trasformazione, o un avanzamento sempre più verso l'ideale, che rappresenterà compiutamente l'infinito; dal sentimento del quale nascono tutte le forme religiose, e i simboli che a secondo popoli ed età diverse a a queste forme diversamente si appartengono. Teodoro Jouffroy, sono trent'anni addietro, scrisse *come i dogmi finiscano* (1); e come alle antiche succedano nuove credenze, una fede novella che comparisce su' rottami dell'antica o vecchia, tutta vita e fervorosa, poichè sente in sè la forza della rivoluzione portata. Indi lo scetticismo dopo l'esame va scrollando eziandio questi dogmi che il tempo ha invecchiati, come i primi, e nella furia de' combattimenti ora sostenuti con la forza materiale, ora con la polemica e le armi del ragionamento, si vede sorgere un'altra fede co' suoi nuovi dogmi, fatti pure per cadere alla lor volta, e dar luogo ad altra che piglierà il posto, bene occupato finchè sarà il tempo di una religione, ma non potuto più ritenere, quando il progresso umano e mille ragioni richieggono dalla verità una sua nuova manifestazione, sino a che la fede potrà dar luogo alla coscienza, e portando con sè tutti i simboli, lascerà all'uomo le verità pure e schiette della ragione senza bisogno alcuno di simboli, di riti, e di dogmi, bastando a tutto la scienza e l'arte e la storia della umanità (2). La continua rivoluzione che avviene nella società civile e politica per legge di progresso, che è proprio di tutte le cose, non lascia immobili, dice il Constant, le religioni e i loro dogmi, che la Provvidenza vuol proporzionati allo stato di barbarie o di gentilezza in cui si trovi l'uomo che le professa, e però bisognano nelle loro forme e nel loro insegnamento camminare di pari passo coi bisogni dell'intelligenza e del sentimento o coscienza de' popoli, senza mai restare stazionarie, mentre tutto si muove intorno ad esse; la storia difatti che dal feticismo va al monoteismo, è una c

(1) V. *Melanges Philosoph.* I. Bruxell. 1834.
(2) V. Strauss, *L'ancienne e la nouvelle Foi*, C
e App. Paris 1876.

mazione di questo necessario progresso delle religioni, le quali è necessità che piglino quelle forme che sien convenienti allo stato civile delle tribù o nazioni cui appartengono (1), se non vogliono essere abbandonate, e morire sotto lo scherno della incredulità e della non curanza, invece di prolungare le loro forme di là di una possibile e naturale durata (2). Questo principio di filosofia storica delle religioni, oggi, o signori, la critica ha tentato sorreggere di tutti i sussidi storici che ha potuto, e già le mitologie hanno la loro filosofia; si cerca, come si è fatto della filologia, una scienza comparata delle religioni per le attinenze che abbiano le forme religiose con le razze, le lingue, i climi, i luoghi, i tempi, si che si possano anche le religioni distribuire in famiglie o sistemi, siccome si fa della specie umana e de' linguaggi (3). Se non che, la parte positiva della nuova critica dipende dalle teoriche speculative, e non si può bene intendere lo studio che si va facendo sulle religioni e sulle antiche mitologie, senza i principii della filosofia alemanna, dietro cui s'è mossa la critica a venire alla spiegazione del fatto storico. L'Essere che piglia gli stati di *coscienza*, *coscienza di sè*, *ragione e spirito*, pone, secondo l'Hegel, come coscienza conscia dell'assoluta Essenza, non già come l'assoluta Essenza in sè e per sè stessa, le speciali *fisonomie di sè* che si dicono religioni. Appena l'individuale, che può dirsi smembrato dall'universale, posto per opposizione dell'Essere a sè stesso, piglia coscienza di divisa persona che dee unirsi con la sua universalità; già è posta la credenza al cielo, e lo spirito concepisce sè stesso nella religione; la cui perfezione sta in questo, che l'Essere *in sè* e l'Essere *altro* sian pari, cioè lo spirito vi apparisca come assoluto, subbietto ed

(1) V. Maury, *Croyances et Légendes de l'antiquité* — La religion des Aryas. Paris 1868.

(2) V. *Melanges de litterat. et de politiq.* pag. 78 e segg. Bruxelles 1836.

(3) V. Max Muller, *La science de la Religion* — Classification des religions, p. 37 e segg. ed. cit.

obbietto, reale e ideale, libera realtà conscia di sè stessa. Ma, prima che si giunga all' *interno* dello spirito, o a questa perfezione, si danno per lo mezzo i *momenti*, i quali sono la coscienza di sè, la ragione e lo spirito, cioè lo spirito in quanto immediatamente spirito, ma non ancor coscienza dello spirito, che sola si dà nel sapere assoluto, ultimo termine dello svolgimento dell' Idea, e non appartenente più alla religione, bensì alla scienza assoluta. La totalità di questi momenti fa adunque la religione che appare nell' intiero corso degli stessi, e nelle forme temporanee che vengono l' una appresso l' altra, si come l' un dopo l' altro stanno i momenti dell' intero, che sono, come si è detto, *coscienza*, *coscienza di sè*, *ragione e spirito:* « il farsi della religione in generale è » racchiuso, dice il maestro alemanno, nel movimento » de' momenti universali (1).... In tal farsi lo spirito sta » in determinate fisonomie che fanno i diversi di questo » movimento; ed imperciò ha insiememente una determi- » nata religione anche un determinato reale spirito. » Tutte le religioni son vere, perchè tutte forme diverse d' uno stesso spirito che in esse si svolge: e però la prima realtà dello spirito è nella religione immediata o naturale, in cui lo spirito si conosce come suo obbietto in forma naturale ed immediata; la seconda realtà è necessariamente il sapersi nella forma scevra di naturalezza, ossia come persona, e la religione è così religione artistica; la terza toglie l' unilateralità delle due antecedenti, sì che lo spirito che nella prima è nella forma di coscienza di sè, in questa è nella forma d' identità di tutte e due, apparisce come Essere *in sè* e *per sè*, e dà la religione rivelata: dalla quale si passa finalmente a sciogliere ogni forma di obbiettività e di contrarietà, e lo spirito afferma la nozione di sè stesso assolutamente, *poichè è desso la Nozione* (pag. 393). Religione

(1) V. *La Fenomenalogia dello Spirito, ec.* — La Religione: p. 387 e segg. Napoli 1863 — e la *Philosophie de la Religion trad. par* VERA, Paris, 1874.

naturale, Religione dell'arte, Religione rivelata; ecco le tre forme o *fisonomie religiose* dello spirito come *coscienza*, *coscienza di sè*, *ragione o spirito*. Posta, o signori, questa teorica fondamentale, dalla quale sostanzialmente non si scosta l'altra dello Schelling del processo cosmico e divino dal materiale allo spirituale e ideale, per via di opposizione e di combattimento; nelle religioni trova dapprima egli pure lo Schelling un processo mitologico che *è analogo coll'universale processo* mondiale, il quale si riflette nella coscienza religiosa, a cominciare dall'*inflessibile inorganica natura*, o *Urano*, all'*organica natura* o *Krono*, da cui si viene alla *natura personale* o *Dionisio* o *Horo*, vincitore sotto nome di Osiride, di Tifone, il primo principio vinto dal secondo. Così nella mitologia greca, secondo lo Schelling, la coscienza ritiene ordinatamente composti il primo e il secondo principio, disposti a trasformarsi nel terzo che è lo spirito, come alla coscienza si presentarono Urano, Krono e Dionisio in uno e stesso Dio, che « venendo *da sè* è chiamato Ades, *per sè* Dionisio, *in sè* Iachos: » dottrina esoterica finchè il Paganesimo non finì sua vita, e da favola diventò verità, da semplice storia degli Dei s'innalzò alla storia d'Iddio, chiusa dapprima ne' misteri, e nella figura di Demetera; da cui uscì alla luce quando fu il tempo la spirituale trasformazione de' simboli religiosi; e il Cristianesimo succedette all'antica mitologia per mezzo della personalità conciliatrice del Cristo, e l'espiazione della incarnazione e della morte del Dio Uomo. Nel Cristianesimo « è il momento della divina Homousia, nel quale nessuna delle divine persone esclude le altre, bensì ciascuna di esse porta *in sè* l'intero divino dominio, mentre prima nel momento della divina Tautosia tutte e tre erano portate rinchiuse nella interamente unica divinità (1). »

Il qual cominciare dell'uomo dalle religioni della na-

(1) V, *Principii della dottrina di Schelling*, app. al *Bruno*, Firenze 1858, p. 191-210.

tura fu creduto eziandio dal Cousin, che alla religione dello spirito credette dover precedere necessariamente le religioni fatte dallo spettacolo della natura, ogni fenomeno della quale nella prima età del mondo è per l'uomo un dio; finché elevandosi a mano a mano da' culti grossolani a dii corporei e intelligenti, si pervenne a una religione d'intelligenza, all'adorazione di un Dio in Spirito e Verità (1), sì che la storia delle religioni, si è detto, non è che la manifestazione della *evoluzione* in materia di credenze (2). Procedimento che il Quinet e il Renan han fermato ne' loro studi sulle Religioni, ne' quali il Quinet trova la vita dello Spirito divino a traverso il mondo, l'Eterno incarnato ne' tempi: il quale dapprima apparisce in mezzo alla smisurata vegetazione del baobab, alle colossali forme dell'elefante, e ai grandi imperi che l'Asia sin dalla prima età della specie umana vede raccogliersi, come Dio senza misura, senza proporzione, senza limite, Dio-Tutto; del modo come nel deserto d'Arabia, nudo, monotono, l'universo sparisce, e il culto di Dio spirito vi si ferma per sempre, in Ieova, nel Cristo, nell'Allah, o meglio nelle religioni ebrea, cristiana, maomettana; e di quella guisa stessa che in Grecia, bagnata da tutte le parti dal mare, e moventesi quasi insieme co' flotti dell'onde marine, l'infinito apparisce circoscritto e vario nella natura (3), e gli Dei sono accessibili, cavallereschi, fami-

(1) V. *Primiers Essais de Philosoph*, année 1817, XI. Par. 1862; e MAURY, *Croyances et Légendes*, l. cit.

(2) V. SOURY, *Études historiq. sur les Religions, les artes, la Civilization de l'Asie anterieure et de la Grèce*, p. 18 e segg. — Paris 1877. Per questo nuovo critico di religioni, il Iahweh, che col tempo divenne il Dio de' Profeti monoteisti, spiritualisti, e quasi cristiani dell'ottavo e del settimo secolo, « quanto si trovò lontano dal Dio-aerolita dell'Arca d'alleanza! » (p. 85). Il Ieova ebraico sarebbe la personificazione dell'atmosfera! E si scrive un *Saggio* di religione o di mitologia comparata, per farci sapere questa scoverta!

(3) Vedi sulla religione più antica dei Greci BUNSEN. op. c.

liari; il bello è tipo del divino. Un divino istinto ha fatto pronunziare il nome di Dio nel nascere de' popoli; e intorno al fetisso si è raccolta la tribù, come un Dio nazionale ha creato la nazione, e l'unità religiosa ha fondato l'unità politica, sì che dall'idea di Dio è uscita la società umana: l'idea di Dio rivelata per la natura è la base che storia profana e sacra, tradizioni, monumenti, assegnano all'edificio della società civile: le trasformazioni, e il cammino dell'idea di Dio, danno le trasformazioni e il cammino delle società e della storia: la storia delle religioni, o degli Dei, è la storia delle nazioni e della civiltà. Ogni società è personificata nel suo Dio, cui sono attribuiti tutti i fatti della vita collettiva, tutto il passato di cui il Dio è rivestito: in Ieova è tutto Israele, come in Ercole tutta la razza de' Dori; l'istoria sociale è intesa o raccolta nell'istoria religiosa. Gli Dei hanno le loro migrazioni, che sono quelle stesse de' popoli; hanno i loro ritorni, come spesso avviene de' popoli; quando i tempi son venuti, la manifestazione dell'Eterno si rinnovella eziandio con la società, nè muore finchè non muore la società stessa che la professa (1). Nelle antiche mitologie c'è il simbolo dell'Eterno come si è manifestato nella vita della natura, e nella vita dell'umanità; e quelle antiche religioni portano addentro l'identità ideale della natura e della storia (2).

Il Renan, o signori, vede anch'egli nelle religioni *la espressione la più completa della individualità de' popoli*, poichè *la leggenda religiosa è l'opera propria ed esclusiva del genio di ciascuna razza* (3), mentre esce dalla coscienza

Lib. IV — MAURY, *Hist. des Religions de la Grèce antiq.* Paris 1858. — MULLER, *Storia della Letter. Greca*, vol. I cap. II, Firenze 1858 — ZELLER, *La Philosophie des Grècs* etc. t. I. *Introd. gener.* ch. II, § 2. Paris 1877.

(1) V. QUINET *Oeuv—Le Genie des Religions*, liv. I-II. Paris 1857.

(2) V. ID. *De l'Origine des Dieux*, I. ed. cit. p. 425 — BUNSEN, op. cit. PRELLER, *Les Dieux de l'ancienne Rome* etc.

(3) V. *Etudes d'hist. relig.—Les religions de l'antiq.* p. 2, ed cit.

spontanea dell' uomo; nè in quelle vecchie mitologie vi sono simboli e allegorie; ma « il riflesso di sensazioni d'organi giovani e delicati, senza nulla di dommatico, nulla di teologico, nulla fatto con coscienza e saputa ». L' uomo primitivo, dice il signor Renan, (nè è nuova dottrina), vedeva la natura come la vedono i fanciulli, e il fanciullo ha naturale di trasferire nelle cose il maraviglioso che è dentro di lui; sorride a tutto, e tutto crede che gli sorrida: si crea un mondo fantastico che l'incanta e che lo spaventa dello stesso modo, e afferma reali i suoi sogni. Così l'uomo primitivo parlava, e sentiva rispondersi dalla natura; e i fenomeni del mondo fisico ricevevan corpo dalla sua fantasia, come cosa vivente e animata; erano i suoi dei. « Egli adorava le sue sensazioni, o per meglio dire, l' obbietto vago e incognito delle sue sensazioni; conciossiachè, non sapendo separar punto l'obbietto dal soggetto, il mondo era sè stesso, e sè era il mondo ». Il mare gli diede per es. dii melanconici, multiformi, capricciosi; e tutt' altri dii ebbe dalle montagne, da' piani, da' vulcani, dall' atmosfera, e da' cieli. « La natura intiera si rifletteva così in quelle coscienze primitive in tali divinità, che dapprima nemmeno avean nome » (p. 16). « La mitologia è un secondo linguaggio, nato come il primo dall'eco della natura nella coscienza, inesplicabile come il primo per forza di analisi, ma tale che il suo mistero è facile a rivelarsi a chi sa intendere le virtù occulte della spontaneità, l'accordo secreto della natura e dell' anima; questo gliereoglifismo perpetuo su cui si fonda l'espressione de' sentimenti umani. Ogni dio è un ciclo compiuto, una ragione d'idee, un tono dell'armonia delle cose (p. 19). » Il Renan respinge l'interpetrazione religiosa

Contro questo avviso del Renan ha scritto il Max Muller il suo saggio *Le Monothéisme sémitique* nel libro *Essais* etc. sopra ... vedi sul proposito nel nostro libro *Scritti Apologetici*, la ... *John Stuart Mill, Herbert Spencer e M. Max Muller*, ... *della Religione nella scuola inglese filosofica contemporanea*,

di Evemero, che spiegava tutte le tradizioni religiose col senso di fatti storici; e quella degli alessandrini, che credevano gli Dii gentileschi tanti simboli scientifici, come Urano l'*uno*, Saturno l' *intelligenza*, Giove l' *anima*, i tre principi del mondo intelligibile; e non dà affatto ragione al Creuzer di aver voluto per tutto vedere nelle religioni dell'antichita una forma mitica e filosofica (p. 24). Nella prima antichità non c'è miti, nè simboli, nè dogmi coverti sotto forma creata dall'uomo: c'è il culto naturale e spontaneo della vita deificata; che non fu nè il grossolano faticismo, nè uno spiritualismo raffinato, ma un che di confuso, divino, naturale e umano nello stesso tempo; e assai tardi fatto allegorico, o mitico. Al naturalismo de' Pelasgi poi tenne dietro è vero l'antropomorfismo degli Elleni: gli Dei pigliano una nazionalità e una cronologia lor propria, si trasformano e cangiano come si trasforma e cangia la coscienza e lo spirito dell' uomo: e gli antichi misteri a mano a mano pigliavano nuovi sensi, come nuove forme religiose pigliavano il posto delle vecchie; essi furono il mezzo di transizione da una religione ad un' altra, dal paganesimo al cristianesimo. Giunto a un certo grado di suo sviluppo, lo spirito umano addiviene necessariamente monoteista; ma invero il monoteismo è pure alle prime origini di certe razze, e loro è naturale: il deserto che abita la razza semitica è monoteista, e questo monoteismo che fa scomparire le lotte degli Dei nell'unità di un Dio solo, è la sola religione destinata a fare il giro del mondo, e sopravivere alla morte degli antichi culti e Dei. La religione, dice il Renan, non morrà punto; è l'ideale di cui l'umanità non può mancare, perchè l'umanità è di natura fatta religiosa; e finchè durerà l'uomo qual esso è, la religione avrà la sua forma simbolica; nè la scienza pura dell'Hegelianismo potrà mai stare in luogo della religione. Le leggende religiose nascono per sè stesse, senza che alcuno si possa dar ragione delle origini delle religioni, che sono tutte spontanea creazione della coscienza umana: il miracolo è un ordine di

cose abituale nelle origini; l'idea delle leggi della natura è assai tarda, e sin all' età scientifica dura sempre la fecondità delle leggende. Di questo modo posson solo intendersi, secondo il Renan, le origini del Cristianesimo, le quali nè potrà mai spiegare lo Strauss con la sua teorica che Gesù Cristo sia un mito, nè il Salvador che accetta tutto il racconto evangelico e vuol dare altro senso a quelle storie; il personaggio ideale dello Strauss non si potrà mai separare dal personaggio reale degli Evangeli; nè accettato il Cristo degli Evangeli, si può ritenere che non sia qualche cosa di più che umano.

Al pari di tutte le altre religioni, il Cristianesimo è un fatto naturale, il quale ha le due età che son proprie di ogni religione e di tutte le leggende: l'età primitiva nella quale la novella credenza esce dagl'istinti popolari, come il raggio esce dal sole, età di fede semplice, senza critica, nè obbiezione o confutazione; l'età seconda o riflessa, nella quale l'obbiezione e l'apologetica cercano risposta alle domande della ragione, che porta esame della credenza e della istituzione (1). Gli Evangeli pel Renan sono molto vicini a Gesù, *sono un eco immediato della prima generazione cristiana* (2); da ciò il vero della persona di Gesù, e il misto della leggenda che è cosa delle origini, e antecede l'età riflessa delle religioni, nascendo per sè stessa, e senza premeditazione mensognera (p. 201). Negli Evangeli c'è il reale e l' ideale : l' ideale è il Cristo nel suo carattere sublime partecipe del divino, la più bella incarnazione di Dio nella più bella delle forme che è l' uomo morale; il reale è l'uomo di Galilea, Gesù, il taumaturgo di diciannove secoli addietro, predicatore in Palestina di una dot-

(1) A questa seconda età delle origini del Cristianesimo si riferiscono i due dotti volumi dell'Aubé, *De l'Apologetique chrétienne au II siècle; saint. Justin* etc. Paris 1875 — *Histoire des* ' *de l'Eglise: La polémique païenne a la fin du il siècle*, etc.
(2) V. *Etudes ec.* cit. *Les hist. critiq. de Jesus*, p. 172 *giles*, ch. V. p. 87. Paris 1877.

trina, il cui regno non avrà mai fine, perchè nel Cristo c'è il Dio vivente, c'è l'eterna bellezza del vero e del buono che bisogna sempre adorare (1).

Questa, o giovani, è l'ultima conclusione del razionalismo teologico di Germania e di Francia: non vi dico dell'Hegelianismo, che in mano del Feverbach, ovvero della *novella scuola hegeliana*, si pregia piuttosto dell'ateismo, e non si compiace solamente ridere del sovrannaturale e del mistero cristiano, ma di Dio stesso, ritenendo che « la « critica del cielo non è che la critica della terra, e la « teologia dee divenire una antropologia. » A questo siffatto razionalismo, benchè dalla parte più scettica che positiva, più a modo del Feverbach. che del Renan o del Quinet, e in tutto accordante con la filosofia *positiva* del Comte, per la quale nulla si debba domandare alla ragione dell'assoluto o dell'infinito, che già le sono inaccessibili; e solo di essa valersi alla critica e risoluzione di tutti i dogmi, non alla creazione o affermazione di dogma alcuno; inclina qualche scrittore italiano, conosciuto come critico razionalista. La religione pel nostro critico, è un elemento naturale dell'umanità; esce dal sentimento dell'assoluto: ma nelle sue forme è progressiva, e il farla passare da una in altra forma è appunto l'opera negativa della ragione. La religione si trasforma sempre, ma non muore mai, sì che si può dire come diceva il Feverbach stesso, ch' essa sia una *categoria*, o *una forma essenziale dello spirito umano*; onde tutte le religioni hanno base e leggi comuni (2): il Cristianesimo fa uopo che ceda a una nuova forma religiosa, che simboleggiando il nuovo ideale dell'umanità, sarà la religione che va nascendo dell'avvenire, cioè quella certa « fede razionale che ha per prin-

(1) V. *Op. cit.* p. 214-15. Questo è l'intendimento dell'opera del Renan, *Vie de Jesus*, e degli altri volumi intorno alle Origini del Cristianesimo. v. *Les Evangiles* c. XI. ed. cit.

(2) V. Ausonio Franchi, *Del Sentimento*, introd. p. XXXIV, Torino 1854.

cipio il sentimento, per criterio la ragione, per termine la natura; in vece di avere come la fede dogmatica il mito per principio, la forza per criterio, l'ignoto per termine (1) ». La religione pel razionalista italiano esce di per sè dall'umana natura, è uno spontaneo prodotto di questa; e però, giusta la dottrina del Kant, la *religione* è una sola, le *credenza* sono di molte specie (2); progressive e mutabili secondo i bisogni della umanità; non vere e certe oggettivamente, ma soggettivamente; sovraintelligibili e sovrannaturali in faccia al sentimento o alla fede, non per la ragione e la scienza; come tutte son vere rispetto alla fede, nessuna è vera rispetto alla scienza (§ CVIII).

Ora, o signori, che dee pensarsi intanto di queste pompose teoriche sulle antiche religioni e sul Cristianesimo? Il Rosmini ne ha fatto una dotta e lunga confutazione a proposito del famoso libro del Constant *De la religion*, nel quale si ha la dottrina del progressivo nascere delle religioni, come sopra si è esposta (3). Ma, lasciando la lunga confutazione dell'illustre roveretano; avrete veduto voi stessi, o signori, come il razionalismo non fa nessun caso della storia, e crea di sua testa sistemi di religioni, che nel fatto non sono andate così. Le religioni così dette della natura dovrebber'essere necessariamente le prime religioni di qualsiasi popolo, se tale è l'andamento della natura umana, che prima trova gli Dei nella natura, poi nei caratteri della persona umana, finalmente in un ideale dello spirito, che è il Dio unico e solo nelle religioni monoteiste. Ma, quando mai al monoteismo patriarcale precedette il feticismo o il politeismo? « Nessuna memoria cè n' è restata, e la storia di que' patriarchi che vanno sino alla comparsa dell'uomo sulla terra, porta la storia di una religione monoteistica sin dal suo primo apparire (4). »

(1) v. Aus. Franchi, Op. cit. p. 230.

(2) V. *La Religion dans les limites de la Raison*, ch. V. ed. cit.

(3) v. Rosmini, *Framm. di una storia della empietà*. I. *Beniam. Constant.*

(4) V. Gioberti, *Teorica del Sovrannaturale*, § CXXV, e segg.

trina, il cui regno non avrà mai fine, perchè nel Cristo c'è il Dio vivente, c'è l'eterna bellezza del vero e del buono che bisogna sempre adorare (1).

Questa, o giovani, è l'ultima conclusione del razionalismo teologico di Germania e di Francia: non vi dico dell'Hegelianismo, che in mano del Feverbach, ovvero della *novella scuola hegeliana*, si pregia piuttosto dell'ateismo, e non si compiace solamente ridere del sovrannaturale e del mistero cristiano, ma di Dio stesso, ritenendo che « la « critica del cielo non è che la critica della terra, e la « teologia dee divenire una antropologia. » A questo siffatto razionalismo, benchè dalla parte più scettica che positiva, più a modo del Feverbach, che del Renan o del Quinet, e in tutto accordante con la filosofia *positiva* del Comte, per la quale nulla si debba domandare alla ragione dell'assoluto o dell'infinito, che già le sono inaccessibili; e solo di essa valersi alla critica e risoluzione di tutti i dogmi, non alla creazione o affermazione di dogma alcuno; inclina qualche scrittore italiano, conosciuto come critico razionalista. La religione pel nostro critico, è un elemento naturale dell'umanità; esce dal sentimento dell'assoluto: ma nelle sue forme è progressiva, e il farla passare da una in altra forma è appunto l'opera negativa della ragione. La religione si trasforma sempre, ma non muore mai, sì che si può dire come diceva il Feverbach stesso, ch' essa sia una *categoria*, o *una forma essenziale dello spirito umano*; onde tutte le religioni hanno base e leggi comuni (2): il Cristianesimo fa uopo che ceda a una nuova forma religiosa, che simboleggiando il nuovo ideale dell'umanità, sarà la religione che va nascendo dell'avvenire, cioè quella certa « fede razionale che ha per prin-

(1) V. *Op. cit.* p. 214-15. Questo è l'intendimento dell'opera del Renan, *Vie de Jesus*, e degli altri volumi intorno alle Origini del Cristianesimo. v. *Les Evangiles* c. XI. ed. cit.

(2) V. Ausonio Franchi, *Del Sentimento*, introd. p. XXXIV, Torino 1854.

cipio il sentimento, per criterio la ragione, per termine la natura; in vece di avere come la fede dogmatica il mito per principio, la forza per criterio, l'ignoto per termine (1) ». La religione pel razionalista italiano esce di per sè dall'umana natura, è uno spontaneo prodotto di questa; e però, giusta la dottrina del Kant, la *religione* è una sola, le *credenza* sono di molte specie (2); progressive e mutabili secondo i bisogni della umanità; non vere e certe oggettivamente, ma soggettivamente; sovraintelligibili e sovrannaturali in faccia al sentimento o alla fede, non per la ragione e la scienza; come tutte son vere rispetto alla fede, nessuna è vera rispetto alla scienza (§ CVIII).

Ora, o signori, che dee pensarsi intanto di queste pompose teoriche sulle antiche religioni e sul Cristianesimo? Il Rosmini ne ha fatto una dotta e lunga confutazione a proposito del famoso libro del Constant *De la religion*, nel quale si ha la dottrina del progressivo nascere delle religioni, come sopra si è esposta (3). Ma, lasciando la lunga confutazione dell'illustre roveretano; avrete veduto voi stessi, o signori, come il razionalismo non fa nessun caso della storia, e crea di sua testa sistemi di religioni, che nel fatto non sono andate così. Le religioni così dette della natura dovrebber'essere necessariamente le prime religioni di qualsiasi popolo, se tale è l'andamento della natura umana, che prima trova gli Dei nella natura, poi nei caratteri della persona umana, finalmente in un ideale dello spirito, che è il Dio unico e solo nelle religioni monoteiste. Ma, quando mai al monoteismo patriarcale precedette il feticismo o il politeismo? « Nessuna memoria ce n'è restata, e la storia di que' patriarchi che vanno sino alla comparsa dell'uomo sulla terra, porta la storia di una religione monoteistica sin dal suo primo apparire (4). »

(1) v. Aus. Franchi, Op. cit. p. 230.

(2) V. *La Religion dans les limites de la Raison*, ch. V. ed. cit.

(3) v. Rosmini, *Framm. di una storia della empietà. I. Beniam. Constant.*

(4) V. Gioberti, *Teorica del Sovrannaturale*, § CXXV, e segg.

Vero è che oggi si voglion distinte le razze della specie umana in razze di natura politeista, ed altre di natura monoteistiche, come sostiene il Renan; ma donde mai questa distinzione nella specie? Sarebbe il sistema della frenologia riferito dagl'individui alle razze? Gli studi delle religioni e della mente umana, dato che le religioni siano una creazione umana, portano in opposto all'insegnamento razionalista, che il feticismo non è il primo *momento*, come direbbe l'Hegel, della concezione religiosa (1), ma invece n'è ultimo; è la degradazione esterna del concetto di Dio (2); come il selvaggio che è lo adoratore appunto di questi fetissi, è l'estremo della degradazione della specie umana: nè chi conosce la storia di certe orde selvaggie della Nigrizia, di America, o dell'Oceania, sarà a negarlo. Non c'è poi religione senza sovrannaturale vero o falso che sia;

(1) Il Champollion contradice l'opinione che l'antica religione dell'Egitto debba ritenersi come un feticismo o un politeismo antichissimo; e cita l'autorità di Erodoto, di Porfirio, e di Giamblico, e lo studio che si è fatto de' monumenti stessi egiziani: « era, dice, un *monoteismo* puro, manifestandosi esternamente con un *politeismo simbolico*; cioè un solo Dio, le cui qualità e gli attributi erano perfezionati in altrettanti agenti attivi o divinità obbedienti ». Tutte quelle antiche divinità non sarebbero che *forme* d' Amore, *punto di potenza*, come lasciò scritto Champollion juniore, *e punto di riunione di tutte le essenze divine*: « tutti gli altri dei egiziani non sono che *forme* di questi due principi (l'essenza ad un tempo *maschio e femina*) costituenti, considerati sotto diverse relazioni prese isolatamente. Non sono altro che pure astrazioni del *grand'essere*. Queste forme secondarie, terziarie ecc. stabiliscono una catena non interrotta che scende dai cieli, e si materializza sino alle incarnazioni sopra la terra, e sotto forma umana. L'ultima di tali incarnazioni è quella di *Oro*, e questo anello estremo della catena divina forma, sotto nome d'Orammone, l'Ω degli Dei, di cui Ammone Dio, il grande Ammone (spirito attivo e generatore) è l'A » v. *L'Egitto antico*, p. 245-46. Venez. 1840 — Plutarco, *D'Iside e di Osiride*, Opusc. XXVII. Nap. 1841.

(2) v. Rosmini, *Teosofia*, v. IV. *Il divino della natura*, Sezione II e III. Intra 1869—Conti, *L'Armonia delle cose*, v. II. c. 30. Fir. 1878.

senza che sia creduta di origine divina, e quale una rivelazione del cielo; e basterebbe citare i King, i Vedas, e lo Zend-Avesta.

Or, donde mai questa autorità obbiettiva, superiore all' umana, da tutti creduta e rispettata; se la favola religiosa fu nella capacità di tutti, naturalissima alla fantasia o sentimento umano che si voglia, si che ci avrebber dovuto essere tante religioni quanti individui furono sulla terra a quell'epoca che i razionalisti dicono *età creativa?* Donde restó ne' popoli antichissimi la tradizione universale, che in principio del mondo gli Dei parlavano con gli uomini, ed essi insegnavano i riti dei culti, le scienze, le lettere, le arti (1); se furono anzi gli uomini che parlarono con i celesti, o meglio li crearono di loro fantasia, si che, a detta dal Feverbach, la teologia non sarebbe che una antropologia? Una siffatta tradizione dice un po' più della facile progressiva invenzione degli Dei che porta in mezzo il razionalismo dei nostri tempi: e non si debba avere un briciolo di sana mente a non vedere in tutte le tradizioni religiose di popoli distantissimi di luoghi e di tempi, i resti di una tradizione primitiva comune a tutta la specie umana (2); la quale da principio non fu che una rivelazione fatta agli uomini, una religione naturale, a loro perché altra non ne ebbero, considerata dalla parte umana; sovrannaturale e divina dalla parte obbiettiva: onde le memorie del commercio antichissimo del cielo con la

(1) Così lo stesso Voltaire, citato dal Lamennais, *Essai sur l'indiff. en mat. de relig.* t. III. (Par. 1859), p. 133. « Ce qui attirera surtout notre attention, c'est de voir presque tous ces peuples (les peuples de l'Inde) imbus de l'opinion que leurs dieux sont venus souvent sur la terre... Cette idée leur est commune avec les anciens Égyptiens, les Grecs, les Romains. »

(2) V. la detta opera del Lamennais, ricchissima di testimonianze, nelle *Quatr. partie* t. deux. et trois. *passim;* ed. Paris 1859. e le opere di Roselly des Lorgues, *Il Cristo al cospetto del secolo*, e *La Morte anteriore all'uomo* etc.

terra, de' celesti con gli uomini (1). Le antiche religioni non furono, o signori, che una alterazione di questa religione primitiva, restata in fondo a loro benchè molto svisata e quasi perduta: da' dogmi generali che, involti sotto tante favole, opera della fantasia umana e dallo scambiare spesso il simbolo con la cosa significata, si potrebbero raccogliere in un corpo, non uscirebbe che una sola religione stata sempre nel mondo, universalissima e vera, autorevole e divina; la religione che venne a restaurare Gesù Cristo, non accordando i dogmi orientali e occidentali nel Giudaismo, siccome ha voluto sostenere l'ebreo Salvador (2), ma combattendo le pagane superstizioni, e facendo uscire, o rivelando, il senso che si velava nelle ombre dêl mosaismo, sotto la cui forma era restata integra e pura la primitiva religione, affidata per speciale provvidenza al popolo giudaico, da cui doveva uscire in nome del Cristo ad essere predicata per tutta la terra.

Le religioni antiche vennero a mano a mano a comparire al mondo, non per progressivo bisogno della natura umana, ma per alterazione che andava avvenendo della religione primitiva per iscambio del simbolo con l'idea, e degli attributi del Dio unico con tante personalità che si credettero pur divine (3), ma a parte tra loro, e solamente dipendenti da un Dio sommo, padre degli uomini e degli Dei, col quale qualche volta combatterono, ma finalmente gli dovettero soggezione comunque si fosse. Nè Evemero che voleva trovare nelle mitologie non più che un senso storico; nè Porfirio che v'intendeva vedere simboli razionali, com'altri la personificazione di fenomeni fisici; daran mai spiegazione soda e vera delle religioni dell'anti-

(1) v. GERDIL, *Introduz. allo studio della Religione*—ROSMINI, *Teosofia* v. IV — Il divino nella natura. Sezione III. c. 3, e 8-12.

(2) V. *Jesus-Christ et sa doctrine* Liv. I. ch. I-II—Liv. II, ch. VII. Brux. 1838.

(3) v. ROSMINI, *Teosofia* v. IV. Il divino nella natura, Sez. II, e Sez. III. cap. 4 e 12.

chità. Al contrario, ponete una religione primitiva, professata innanzi alla dispersione della specie umana, portata con le migrazioni in tante parti della terra, e indi corrotta dalle fantasie popolari, e qualche volta dall'artifizio umano, o dalle superstizioni facilissime ne' tempi d'ignoranza: e vi avrete la chiave come entrare nelle difficilissime spiegazioni delll' antica simbolica e delle vecchie mitologie. Il Cristianesimo non fu un ecclettismo, come la contemporanea filosofia che si raccoglieva in Alessandria; ma il riapparire della primitiva religione in mezzo ai culti che l'avevan perduta tra le favole della poesia e della superstizione. I quali erano già in istato che loro non restava della primitiva religione altro che la sola idea del sovrannaturale e della rivelazione: idea che fu il principio onde mosse il divino fondatore del Cristianesimo ad annunziare altra volta agli uomini la perduta verità, conciliarli col cielo, e mettere lo spirito sopra la materia, l'amore di Dio e degli uomini sopra le prave inclinazioni e sopra l'odio e la vendetta, cagioni di divisione e di mali grandissimi; come la carità è vincolo di unione purissima, fine dell'unità della specie umana, che per la fede e l'amore operante fu da Gesù Cristo raccolta nella Chiesa. La quale rappresentando la rifatta unità della specie umana redenta dal peccato, è di sua virtù stessa cattolica o universale, una e indefettibile.

Invece dello studio delle religioni come naturale creazione della mente umana, sì che e tutte son vere a lor tempo e luogo, e tutte false passate di tempo o di moda, e cercandole in altri luoghi che non nacquero; sarebbe profittevole alla scienza lo studio dell' opera che l' uomo portò nell'alterazione della religione primitiva, la quale necessariamente dovett'essere oggettiva, come oggettiva è la verità, a vedere l'ufficio delle facoltà umane rispetto alla trasformazione in subbiettiva della rivelazione oggettiva, e come la parte fantastica e sensistica si andò mescendo alla sovrarazionale e razionale; o come il naturale sorpassò a mano a mano il soprannaturale; sì che ne vennero le reli-

gioni panteiste o politeistiche e peggio, sino al rozzo e selvatico feticismo (1).

Da questo studio n'uscirebbe parallelo lo studio delle varie manifestazioni della divina rivelazione; (2) delle sue rinnovazioni, de' suoi progredimenti non essenziali, ma accidentali ed esteriori, della sua continuità, e della sua ultima reintegrazione e perfezione per opera di Gesù-Cristo, che la confermò con la sua morte, e promise ai nuovi credenti ch'essa durerà sotto nome di Cristianesimo, sino alla consumazione del mondo. (3). Il Cristianesimo, o signori, è un avvenimento sovrannaturale, non un fatto razionale; che ha la sua storia esteriore, dalla quale è confermato come un fatto *sui generis*, il che vuol dire soprannaturale, non umano, ma divino. Nella storia essso apparisce come religione perpetua e universale, e le false religioni per quel che hanno di vero non sono che cristiane: le antiche religioni eran false perchè il naturale fece scomparire il sovrannaturale delle origini; il Cristianesimo è vero perchè è l'effettuazione compiuta del sovrannaturale, e l'uomo nol fa, ma il riceve, come non si fa, ma si trova nella natura senza opera sua. La sovrannaturalità del Cristianesimo, in opposito alla naturalità propria delle antiche religioni, è universale: esso è sovrannaturale nel suo principio perchè è una rivelazione, e una rinnovazione del genere umano; è sovrannaturale nel suo fine, perchè non guarda alla terra, ma al cielo; è sovrannaturale ne' suoi dogmi perchè non fatti dalla ragione, ma sono sovra la ragione, come misteri e divino insegnamento; è sovrannaturale ne' suoi fatti e nella sua storia, perchè fondato sul miracolo; è sovrannaturale ne' suoi riti, perchè contengono una virtù sovrannaturale, e tale è finalmente nel suo ordinamento, perchè capo e pietra

(1) Vedi sul proposito le *Meditazioni storiche* di Cesare Balbo, medit. VIII, *I culti*. Fir. 1855.

(2) Il Max Muller nel suo libro *Essais sur l' hist. de Religions*. Preface de l'aut. p. XXXI e seg. Paris. 1872.

(3) *Ecce ego vobiscum sum... usque ad consumationem saeculi.* M. 28.

angolare n'è Gesù Cristo, in cui han virtù la gerarchia e l'autorità della chiesa, l'unità interiore ed esteriore de' fedeli (1). Le religioni antiche, o signori, adombravano qualcosa della comunione tra il divino e l'umano (2); ma il Cristianesimo sta tutto in questa comunione; il cui essenziale fondamento è la teandria, cioè l'incarnazione, e l'effetto di questa che è la redenzione: incarnazione e redenzione che si collegano col fatto della caduta dell'uomo, dogma conservato in tutte le tradizioni e nella stessa coscienza umana, nè possibile con buone ragioni a spiegarsi da qualsiasi sistema razionalista. Senza il domma universale della caduta, non sono spiegabili i riti delle antichissime religioni; nè il massimo di tutti i riti che è il sacrifizio, senza cui non c'è stata religione alcuna.

Quanto più si risale nella remota antichità, tanto più questo domma apparisce per tutto; e quanto più n'è viva la tradizione, tanto più è terribile l'espiazione che se ne cerca, e i sacrificii umani sono una prova fortissima del sentimento profondo e della funesta ricordanza della caduta: « l'espiazione, fu ben detto, è la base prima, unica, ed universale di tutte le religioni (3), » anzi spessissimo nell'antichissimo linguaggio religioso eziandio dei selvaggi, religione ed espiazione sono sinonimi (4). Perchè il razio-

(1) V. GIOBERTI, *Teorica del Sovrann.* § CLXVII.

(2) v. FORNARI, *Vita di Gesù*, lib. I. cap. 5, 6. *Fir.* 1869.

(3) Vedi le tradizioni della caduta nel *Cristo al cospetto del secolo*, cap. IX, e nel libro *Della morte anteriore all'uomo*, di ROSELLY DE LORGUES.

(4) Fra le tribù selvatiche e feroci dell' Oceano, il nome d'*Espiazione*, *Tabou*, è generico di cosa sacra o divina. Le sue radici poi, dice il citato Roselly de Lorgues, « senza verun dubbio de-
« rivano dall' alta Asia; e il loro significato è comun[illegible]
« antiche contrade. In arabo *tawbou* vuol dire *espiaz*[illegible]
« siano *toubach* vuol dire *pentimento*. Il nom[illegible] capitolo
« è intitolato *Taouboun*, dell'*Espiazione*. Così su[illegible]
« il principio religioso non ci pone sott' o[illegible]
« una conseguenza. Fin sotto i templi di [illegible]
« boschi dei morai, la parola di religione,

nalismo possa vittoriosamente sostenere le sue dottrine del mito e della creazione religiosa progressiva, debba prima distruggere tutte le antichissime tradizioni; e indi dei popoli ignoranti, barbari, o selvaggi, dirci che sono stati, o sono al contrario, tanti filosofi e professori dell'università di Berlino, o dell'Istituto di Francia. L'arte di poter confezionare una religione fu tentata ai tempi nostri dal Saint-Simon e dagli altri della scuola socialista; e fu tentata dopo le splendide teoriche del razionalismo teologico: ma questo tentativo non riuscì che a far ridere, nè verrà più a nessuno la voglia di ripeterlo.

Le Religioni, o signori, possono solamente uscire da antichissime tradizioni; queste tradizioni risalgono alla culla del genere umano, e il primo uomo fu necessità di avere avuta una rivelazione, i cui dogmi con le migrazioni si sparsero per tutta la terra, e occasionarono le diverse religioni ch'ebbero speciali mitologie e tale simbologia da non potersi affatto intendere, senza questo presupposto. « Le false religioni, dice il Gioberti, in quanto hanno del « vero si legano colla vera. Sono *aspettative* imperfette di « essa, in cui s'infuturarono. Sono preparazioni naturali « del Cristianesimo, potenza inadequata di esso; come il « Giudaismo ne fu la preparazione e la potenza adequata « e sovranaturale (1). » Il Cristianesimo è ritorno alle origini, e compimento delle origini: e poichè le origini, sono divine, e il compimento delle origini non può farsi che dal potere stesso che ha fatte le origini, cioè dal potere sovrannaturale e divino; mentre tutte le altre religioni sono umane, il Cristianesimo è divino: Zoroastro, Sachia, Maometto, furono uomini diffonditori di religioni umane; Gesù Cristo fu uomo-Dio, diffonditore di Religione divina. È per questo che il Cristianesimo è restaurazione e compi-

« conseguenza, mantiene le tracce del fatto primitivo che la go- « verna, e serba immutabile come egli stesso la sua forza di si- « gnificazione. » V. *La Morte* ecc. c. X. e v. Rosmini, *Framm.* « *di una stor. della empietà*, e *Teosofia*, v. IV. cit.

(1) V. *Filosofia della Rivelazione*. p. 136-37 Tor. 1856.

mento delle origini; che non ci potrà essere altra religione oltre di esso, nè dopo di esso. Il che è confermato eziandio dai razionalisti. i quali pur lo dicono cosa naturale.

Il Renan vuol credere che il carattere locale e nazionale del Cristianesimo e di Gesù passeranno, o meglio verran meno; ma non crede punto che il Cristo verrà meno: « Finchè un nobile cuore, ci dice, aspirerà alla bellezza « morale; finchè un'anima elevata balzerà di gioia innanzi « alla effettuazione del divino, il Cristo per la parte vera« mente immortale del suo essere, avrà sempre degli ado« ratori.... l'eterna bellezza vivrà sempre in questo nome « sublime.... e sarà in ciò il Dio vivente, in ciò quello che « è necessità adorare (1). » E il Jouffroy così conchiudeva sulla morte che un trentennio addietro si predicava del Cristianesimo: « Il Cristianesimo ha per fine l'educazione del« l'unità; pertanto sono assai ciechi coloro che imaginano « il Cristianesimo essere finito, quando gli resta oggimai « tanto a fare. Il Cristianesimo vedrà morire ben molte « delle dottrine che pretendono pigliare la sua successione. « Tutto ciò che di esso è stato predetto, si compirà. Al « Cristianesimo è riserbata la conquista del mondo, ed « esso sarà l'ultima delle Religioni (2). »

Ciò che è divino, o signori, è di tutti i tempi e di tutti i luoghi: non invecchiano, o non passano da un luogo ad un altro che le cose umane e passaggere: la parola di Dio non mancherà mai, e il Cristianesimo è parola divina che fu annunziata e affidata agli uomini per conservarla sino alla fine dei secoli, dal Verbo stesso di Dio.

Questo è dunque, o giovani, quel che si può raccogliere da quanto si è detto:

(1) V. *Etud. cit.* — *Les hist. crit. de Jesus*, p. 214-15. E conchiude la *Vita di Gesù*: « Gesù non sarà sorpassato. Il « culto ringiovanirà di continuo......, tutti i secoli proclame« ranno che tra i figli degli uomini uno più grande di Gesù non è « mai. » Capo XXVII.

(2) V. *Melanges Philosoph.* p. 378. ed. cit. 1834

1.

Il razionalismo teologico non è che l'applicazione degli effetti dei due stati dell'uomo, la *spontaneità* e la *riflessione*, alle Religioni, o siano le antiche, o sia lo stesso Cristianesimo. Il razionalismo francese è più storico che altro; il tedesco si compiace meglio dei lavori interiori della mente, e vuol andar diritto alla ragione pura, senza tanto far conto di simboli e di storie di Religione.

2.

Sì il razionalismo tedesco e sì il francese, oggi sono di accordo nel dire che le Religioni non sono un'arbitraria finzione dell'uomo, ma qualche cosa di naturale, e parte del progressivo svolgersi della coscienza umana. L'Essere, secondo l'Hegel e il panteismo (fuori del quale non ci potrebbe essere più razionalismo), piglia gli stati di *coscienza*, *coscienza di sè*, *ragione e spirito;* e le Religioni sono le speciali *fisonomie* di questi stati, che si succedono l'un l'altro quali *momenti* dell'Assoluto. Così, tutte le religioni son vere a tempo acconcio, e tutte son false quando più non è il lor tempo. Al che si accorda bene eziandio lo Schelling. Pel Feverbach poi la teologia non è che l'antropologia stessa.

3.

Ma il razionalismo giuoca di fantasia, anzichè di ragione: la storia gli è contraria, nè a forza di storcerla, la troverà mai favorevole: tutte le tradizioni dei popoli dicono tutt'altro del canone del razionalismo, cioè, che le Religioni siano l'effetto naturale della spontaneità umana, e che il progresso religioso sia andato secondo il progresso dell'Assoluto hegeliano. L'autorità obbiettiva delle Religioni, anche false, non è posta mai dall'uomo stesso: in tutte

c'è una reliquia incancellabile di qualche cosa di primitivo, e questo dà testimonianza e parla di una rivelazione o di una parola divina creatrice e istitutrice della Religione.

4.

Da quel che c'è di comune in tutte le religioni si raccoglie un corpo di dommi, che sono appunto la primitiva rivelazione, restaurata e compiuta dal Cristianesimo. Il quale non fu punto un ecclettismo, ma un ritorno alle origini religiose con attuare divinamente, e visibilmente, quel che si conteneva potenzialmente e oscuramente nelle dette origini. Il Cristianesimo è restaurazione delle verità primitive; conciliazione degli estremi; riordinamento morale dell'unità della specie umana; effettuazione quanto è possibile del sovrannaturale negli ordini naturali.

5.

Lo studio degno del filosofo come del teologo non sono le moderne o antiche bizzarrie del razionalismo; ma le ragioni che l'uomo possa intendere delle diverse manifestazioni del Verbo divino nell'umanità (1); e le cagioni delle alterazioni che l'uomo ha portato nella Religione primitiva e rinnovata; cioè la filosofia delle Religioni antiche, e la filosofia delle eresie accampatesi accosto del Cristianesimo cattolico, uno e vero, immutabile e universale qual è nella Chiesa, che sola per gli Apostoli viene da Gesù Cristo, e sola non è mancata nè ha alterata sua fede pel corso di diciannove secoli.

(1) Eccellenti esempi di siffatto studio sono i Prolegomeni alla [illegible] della Chiesa (Fir. 1861) dell'ab. cassinese Tosti, e la [illegible] Gesù Cristo, (Fir. 1869) dell'ab. Vito Fornari [illegible] per arte, non sai se devi ammirare più il [illegible] A due detti uomini viventi precorrevi [illegible] scritti di Apologetica, e massime col vol[illegible] pubblicato postumo nel 1869.

6.

Questa indefettibilità del Cristianesimo, che non può essere senza l'unità nei dogmi, è contro lor voglia confessata eziandio dai moderni razionalisti: e si persuadono bene che *Gesù non sarà sorpassato* (quantunque il vogliano non Dio), e che in lui c'è qualche cosa che *è necessità dover adorare*!

7.

La teologia naturale innalza la sana ragione alla sovrannaturale, che si dice positiva e rivelata; la quale non è materia della filosofia, ma della scienza sacra, poichè si sostiene sulla fede e sulla autorità della parola divina.

COSMOLOGIA
O SCIENZA DEL MONDO

LEZIONE I.

La Cosmologia nella Filosofia: la natura del mondo; la creazione, composizione, e formazione delle cose.

L'uomo avvisò bene l'Hegel sta in faccia all'esistenza delle *cose*, che si dicon natura, tutt'altro che gli altri animali, o gli altri viventi. Questi ne traggon vita senza coscienza, o se ne servono a seconda il senso e l'istinto: ma l'uomo oltre di tutto questo, pensa la natura; si pone in faccia alla stessa come *essere pensante.* Siffatta speciale relazione che è nell'uomo con la natura, dal filosofo tedesco è chiamata *rapporto teorico;* il quale poi dà varii aspetti, a secondo l'obbietto in che si ferma la cognizione, che si vuol pigliare della natura. Dove nella natura si considera un mezzo e uno strumento da servire all'uomo, come a suo fine, si ha della natura non più che una scienza *dell'utile;* dove si riguardano le [illegible] forme, e le armonie degli esseri, e la varietà nell'un[illegible] se ne ha la contemplazione *estetica*, ovvero [illegible] è assai più in là della *utilitaria;* ma la [illegible] non si ha se non nella *scienza* [illegible] quale la natura si porge nel [illegible] ed esistenza assoluta, ovvero [illegible]

alla sua più alta esistenza (1). Questa conclusione ultima scende dai principii fondamentali del sistema hegeliano, nel quale la scienza assoluta è il compimento della evoluzione dell'Idea logica; nè noi, o signori, possiamo accettarla, partiti da altri principii, e non soddisfatti dell'unità panteistica di tutte le cose. Ma, accogliamo bene l'avvertenza dell' Hegel sul modo come l' uomo sta in faccia alla natura, e ritenghiamo pur noi che la nobiltà dell'uomo rispetto alle cose fisiche sta in questo che le pensa, le raccoglie in sistema, ne ordina una filosofia, che sin ab antico è stata detta *Cosmologia*.

Molto antico presso tutti i popoli, o signori, si è lo studio della Cosmologia: se non che nei primitivi tempi essa non era, a dire il vero, un insegnamento filosofico; anzi la cosmologia, presso gl' Indiani, e presso tutti i popoli orientali, come presso i primi Greci che ne trattarono (2) confondevasi con la cosmogonia, che era parte delle teogonie, in cui più dell'elemento filosofico abbondò il poetico.

Lasciando l' India, e quei suoi poemi filosofici e teologici, è presso le scuole greche, o signori, che la Cosmologia divenne parte dello insegnamento filosofico, siccome specialmente si vede appresso Platone ed Aristotile. Dopo i quali invero, essa fu assai trascurata come scienza filosofico-fisica nella scuola alessandrina, la quale si tenne solamente alle emanazioni, da cui gli ordini diversi delle esistenze, senza più; ed indi nelle scuole del Medio Evo, eccetto pochissimi sistemi che trattarono della natura; e non tornò a comparire che nelle scuole del cinquecento che fiorirono in Italia e furono seguitate dalle opere del Campanella, Telesio, Giordano Bruno, ed altri; finchè la scienza decaduta in Italia, già pigliava voga presso gli altri popoli d'Europa col Cartesio, Bacone, Clarck, Newton, Fenelon,

(1) V. Hegel, *Philosoph. de la Nature*, Introduct. du traducteur, ch. II.—Introd. de l'aut. § 245 e seg. t. 1, Paris, 1863.

(2) V. Zeller, *La philosoph. des Grecs*, t. 1. *Introd. gén.* ch. II. § 4. Par. 1877.

Bossuet, Leibnitz e Wolfio (1), fino al Mirabaud, al Buffon, e all'Humboldt de' nostri tempi.

La natura del mondo presso gli antichi filosofi o non fu distinta dalla divina, o fu opposta a questa, sì che ora presso gl'Indiani il mondo è trasformazione o illusione di Brama; ora presso i Greci è un essere eterno, infinito, quanto Dio stesso; la cui materia è « il primo soggetto della generazione e corruzione, ed altre mutazioni (Plut.) », senza forma per se stessa, d'onde il dualismo dell' *Ile* o materia, e del *Teo* o Dio, che si ha nelle scuole greche primitive, e nella platonica ed aristotelica. Prima delle quali, la scuola eleatica aveva confuso il mondo coll'Unità assoluta, immateriale; come la jonica aveva negata l'Unità assoluta, semplice, per la moltiplicità sensibile o materiale, primitiva, eterna, vivente; e la pitagorica o italica, aveva veduto per tutto la monade e le monadi, l'unità e la dualità, il numero e le relazioni de' numeri; onde il binario, il ternario, il quaternario, ovvero la materia, il moto, la dissimilitudine, la superficie, la profondità, le figure, i corpi, la replicazione dell'unità che genera tutte le cose (2); l'armonia; Dio, e il mondo; siccome indi gli stoici

(1) v. MATTER, *La Philosoph. et la Relig.* t. 1. *Cosmol. spécul.* ch. 1. Par. 1857. E vedi sul proposito del vario modo di riguardare la natura lo stupendo capo del *Cosmos* di A. HUMBOLDT, *Mezzi d'incitam. allo st. della Natura*, § 1. v. 2. p. 4 e seg. Venezia 1860.

(2) V. GERDIL, *Introd. allo st. della Religione*, L. II, § 3. v. 1. p. 321 Mil. 1857. A dar ragione perchè il numero *dieci* comprendeva nel sistema pitagorico tutta la natura de' numeri, ed era detto numero perfetto, così leggiamo nello stesso [illegible] del libro citato: « Il numero *dieci* comprende tutta la natura de' numeri perchè risulta dalla *unità* che esprime la natura di tutti i punti o enti semplici, primi principii delle cose, dal *due*, che esprime la natura di tutte le linee che sono i primi numeri naturali, cioè i primi aggregati con cui s'incontra, per così dire, la natura alla formazione del tutto; dal *tre*, che rappresenta la natura di tutte

scorgevano nel mondo o università delle cose, una mole agitata da una Mente e informata da uno Spirito, che dentro animava ogni cosa. Il più grande filosofo della Natura fu nei tempi antichi, o signori, il nostro Empedocle agrigentino, nei cui libri è raccolto in un sistema e quanto insegnarono gli Eleatici e i Jonici, e quanto tenne la scuola Italica, e quanto poi, dopo di Empedocle, si trova per le scuole greche uscite dalla socratica. I Jonici adunque avevano posto per principio di tutte le cose nella natura o meglio, secondo Plutarco, per *elemento*, chi l'acqua, chi l'aria, chi il fuoco, chi un Infinito tutto, come universale materia da cui ogni cosa fosse fatta per restringimento o espansione dello stesso principio. Empedocle pose per primi gli *elementi* degli *elementi*: da non confondere nè cogli *atomi* di Epicuro e Democrito, nè con le *omeomerie* o *parti similari* di Anassagora; ma molto vicine alle *monadi* o *unità primitive*, sempre identiche a se stesse, e da cui son fatte tutte le cose, (essendo *impossibile che ciò che è venga da quello che non è*) per la composizione seconda dell'*aria*, dell'*acqua*, del *fuoco*, e della *terra*, che chiamava *Giove*, *Giunone*, *Plutone*, *e Nesti*; *le quattro radici d'ogni cosa* (1). Le quali condensandosi o rarefacendosi per mistio-

le superficie; e finalmente dal quattro, che comprende la natura di tutti i solidi, i quali essendo interamente determinati, non ammettono altro progresso, ed in se contengono tutta la perfezione e compimento della natura corporale» Op. cit. p. 325-26. Ma sulla dottrina pitagorica del numero e de' numeri, vedi dopo Plutarco, *Dell'opinione de' filosofi*: Opusc. LXI. Napoli 1841, RITTER, *Hist. de la philosoph. ancienne*, t. 1—ZELLER, *La Philosoph. des Grecs* etc. t. 1. Prem. par. ch. 1. *Les Pythagoriciens* § 3, 4. Par. 1877—BONATELLI, *Intorno agli elem. del Numero pitagor.* Pal. 1877—FOUILLÉE, *Hist. de la philosoph.* Liv. deux. ch. 1. Paris. 1875.

(1) V. *Della Natura*, L. 1. framm. 3, presso SCINÀ, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle Gergentino*, tom. 2, pag. 201, Pal. 1813—e *Fragmenta Philosoph. graecor. collegit.* MULLACHIUS. t. 1, *Emped. Carmina*, Par. Didot. 1860.

ne o separazione, costituivano per Empedocle i corpi, da cui risulta il Mondo, mantenuto nel suo essere dall'*Amore* e dall'*Odio*, generatori di tutto che dura o ha vita, e principii dell' ordine universale, pel movimento che per essi avviene negli elementi e nella materia. L'Amore e l'Odio, o l'Amicizia e la Discordia, sono forze universali, per cui il simile va al simile, e il dissimile al dissimile; o come diceva egli stesso il nostro filosofo, *aria s'aggiunge ad aria, etere a etere, fuoco a fuoco*, in modo che *il minore al maggiore s'accoppia*, e così nascono gli aggregati, le masse, le sfere, e non unica massa, unica sfera, come avverrebbe se solamente l'Amore, o solamente l'Odio regnasse nel mondo. Da ciò l'opposizione, il moto, l'omogeneità ed eterogeneità dei corpi; l'ordine dell' Universo. Non manca invero chi nell'Amore di Empedocle abbia voluto trovare la Divinità, e nell'Odio la Materia, a modo delle antichissime Cosmogonie; e chi l'Ormudtz e l'Arimane dei Persiani; ma la Divinità per Empedocle vive *vita beata* nell'*alte sedi*,

ed infelice
È quei, che male degli Dei pensando
Ne porta tenebrosa opinione (1).

Onde, il filosofo Gergentino pensò che sopra la Natura fosse Dio, che muova l' universo coi suoi *veloci pensieri*, nè abbia forma o membra umane, nè si possa veder cogli occhi, o toccar con le mani, ma:

Iddio non è di mortal capo ornato
Che su membri s' estolle.....
È mente sol, è sacra mente Iddio,
Ch' esprimer non si può da nostra lingua.
In un istante tutta la natura
Col veloce pensier ricerca e scorre.
(*Della Nat.* L. III).

(1) V. *Delle Purgazioni*, v. 100.

E questo *veloce pensier* che ricerca e scorre tutta la Natúra, è quel che Empedocle stesso chiama *volere del Fato e degli Dei decreto antico*. È la Mente divina che governa eternalmente il tutto. La quale Mente puó l' uomo contemplare, ma con quella parte dell' anima che è divina, e porta il nome di ragione, ed è immateriale, immortale ed eterna. Nè diversamente avevano pensato i Ionici quanto a questa mente sovrana, sopra la natura e reggitrice della natura; chè « disse Talete Iddio essere la mente del mondo; Anassimandro le stelle essere Dei celesti; Democrito Iddio esser mente di fuoco, anima del mondo, e Anassagora che i corpi da principio si fermarono, e la mente di Dio gli distinse, e produsse la generazione dell' universo » (1)..

Questa dottrina o filosofia cosmologica del nostro siciliano, è la più alta che quella remota antichità avesse potuto dare; e dopo Empedocle non abbiamo da notare altro che il sistema platonico del Timeo, e l' altro di Aristotile nei libri di Fisica. Platone è sovratutto pitagorico o italico nella sua cosmologia che spone nel famoso dialogo *il Timeo*, cui dà appunto nome Timeo di Locri, pitagorico, che pur aveva fatto un libro intorno alla Natura. Platone accorda il divino e il naturale senza immedesimazione, facendo del divino il principio e l' esemplare della natura, e del naturale l' effetto e l' imagine del divino; in modo che il *Timeo* è il compimento del *Parmenide*, nel quale non si trovano che l' Uno e le Idee che addomandano il multiplo e le cose, su cui si ragiona tra Socrate e il filosofo locrese nel primo di detti dialoghi. Il divino si rappresenta nel naturale per lo mezzo delle matematiche, nelle quali il numero si accosta al divino, la misura al naturale: ma intanto esso divino è per tutto, è la virtù vivifica infusa in tutto il mondo, che presiede e governa il naturale, il quale ne dipende come da causa superiore. Distingue indi il greco filosofo due elementi intrinseci del mondo, la *materia* e la *forma*, e tre prin-

(1) V. PLUTARCO, *Dell'Opinione de' Filosofi* L. I. tr. dell'Adriani. Nap. 1841.

cipii estrinseci, cioè, la Causa *efficiente*, l'*esemplare* e la *finale*. La Causa efficiente dice essere la divina potenza, intelligenza e volontà (1); l'esemplare essere le Idee; la finale il Bene. L'imperfezione che è nel mondo è argomento per Platone che esso dipenda da altro principio, il quale sia in sè stesso assoluto, nè soffra imperfezione e composizione, anzi non sia che semplice ed Uno, principio del multiplo, facitore, esemplare e fine di tutto, presso cui, come a sè, stanno tutte le cose, e di cui si può dire che è l'Ottimo cioè il Bene per eccellenza, convertibile coll'Uno o coll'Ente che è Dio. Da esso Uno, Bene, Dio, dipendono le forme che sono per sè, quelle che sono inerenti alla materia, e finalmente l'ultimo grado di essa materia. La quale se nel *Timeo* pare che non abbia l'essere da Dio, tanto da essere stato Platone posto fra i dualisti, è certissimo però che da Dio riceva per le Idee di essere buona e informata al Bene, come per l'Anima di essere mossa e posta nell'ordine. La materia, che secondo il Ficino è posta come fatta da Dio nel *Parmenide*, nel *Timeo* è fatta mondo dallo stesso Iddio per lo mezzo delle Idee che danno le forme, e dell'Anima che muove e dà vita a essa materia già informata. Tutto nel mondo è simulacro o imagine del divino, come la luce fuori del sole manifesta la luce dentro del sole; stantechè, il mondo inferiore è contenuto nel superiore, ed è ombra del primo. Da ciò, che nel conoscere i reali noi abbiamo visione delle Idee, e poichè noi fummo come spiriti nel mondo superiore, la conoscenza nostra come uomini non è che una reminiscenza. Da ciò, l'appetito del mondo, che porta la somiglianza del divino, al Bene che è il Vero e l'Ente Assoluto, e il Fine cui è necessità che vada il mondo; essendo che il multiplice va per sua natura all'Uno, quasi per ritorno di essere; le menti alla Mente, le anime all'Anima, i beni al Bene, donde han essi natura di bene. Ma che cosa mai sarebbe, o signori, la materia *informe* o

(1) V. *Compendium. Mars. Ficini in* TIMAEUM, cap. II, premesso al *Timeo* nelle *Op. omn. Platonis*, ed. Basilicae MDXXIX.

prima di Platone, posta come inordinata, prima che fosse informata dalle Idee e mossa dall'Anima? Il Ficino avverte che la detta materia non è posta informe e inordinata innanzi che apparisce il mondo in ragion di tempo, ma solamente in ragion dell'ordine, cioè non in fatto reale, ma in concezione logica: onde, c'è distinzione di atto e di potenza, e la potenza della materia è riguardata come qualcosa capace di portare tutte le forme, ma che nessuna ne abbia intrinseca; sì che come lo stesso Platone dice nel *Filebo*, la materia è una certa infinitudine in imagine della vera infinità, o meglio una potenza *formabile* e da sè non definita nè compiuta, la quale è mischiata col termine; sì che da questa mistione costituita dalle forme n'esce l'essere e l'ordine di tutte le cose che diciamo Mondo. E questa infinitudine, quantunque venir da Dio, essere stata sempre; e il tempo uscire dall'informarla le Idee, dall'apparire ora in un mondo, ora in un altro; dopo i disfacimenti e i rifacimenti che son necessarii, benchè disposti dalla Mente divina, nel tempo, che è non più che ombra dell'eternità. Come il Sole e la luce stanno insieme, così insieme Dio e Mondo; ma l'uno governato e dipendente dall'altro, quando il primo da nessuno dipende, e tutto è perfettissimo e Assoluto. Il Bene è causa poi suprema del Mondo, il quale pertanto è buono, come è uno perchè una l'Idea delle Idee; ed è sferico perchè dovendo imitare la divina perfezione, la sfera è la più perfetta delle figure; accennando alla natura divina che intendendosi ed amandosi si riflette in sè stessa, è tutta in sè e da sè. Di più, la divisione del Mondo è in ragioni pari ed impari, la cui moltiplicazione dà un numero circolare, che fa circolare il corpo del mondo, i quali numeri nella mistione della infinitudine e del termine, detta di sopra, danno dapprima il fuoco e la terra, indi l'umore che concilia i due estremi fuoco e terra, e rappresenta in sè il tre, cioè l'igneo, il terreo, e medio l'aereo, che per una parte va al fuoco, per altra alla terra. Da ciò, la divisione e l'opposizione nelle cose e nelle parti del mondo, e la dialettica fisica che tutto concilia,

raccogliendo gli estremi nei medii, come l'aria e l'acqua rispetto al fuoco e alla terra. Ed è convenienza che sieno quattro i primi elementi del mondo, perchè dal numero quattro esce l'armonia, e la natura è piena di quattro termini, cioè, della *sostanza*, *quantità*, *qualità*, *moto*, o dell'*essenza*, *essere*, *virtù*, *azione*; e quattro i tempi sotto il cielo, e sotto il tempo quattro gli umori, le complessioni, gli affetti; come sopra il tempo quattro le virtù; e nella eternità quattro gli esemplari delle virtù (c. XX). La consonanza cosmica finalmente si fa dell'uno e del molteplice, degli estremi e dei medii, del medesimo e del diverso, del continuo e del discreto; e il Mondo è tutto una consonanza, un ordine, un Cosmo, un Universo, di cui architetto è la Mente divina, ispiratore l'Anima, termine il Bene (1).

Questa aspirazione continua del Mondo al Bene, che Platone metteva come aspirazione della copia all'esemplare, dell'ombra alla realtà, fu presa da Aristotile come tendenza della potenza all'Atto, essendo la materia potenza, e Dio l'Atto, verso cui va l'appetito universale, onde si manifesta il moto e la causa, che è il primo motore. *Pura potenza* è la massima imperfezione, *puro atto* la suprema perfezione, e sono gli estremi *Materia* e *Dio*, il quale fa di forma alla materia, ma non precedendo, secondo Platone disse delle Idee, bensì come primo motore che, movendo immobile la materia, le dà col moto speciali attitudini, e determinazioni, e ordini, che sono le cose del mondo e le sfere e i cieli, di che è fatto l'Universo. Il quale non è prodotto da Dio per atto di sua intelligenza o di sua volontà; ma si produce per sè stesso sotto l'attrazione di Dio, primo motore, passando così pel movimento da forme inferiori a forme superiori, dalla esistenza informe alla formata, dalla esistenza minerale alla vita vegetativa, da questa all'animale, e dall' [illegible] vita umana, fino alla ragione, o all' intelletto [illegible]

(1) v. FOUILLÉE, *Hist. de la Philosoph.* [illegible] §. III. ed. cit..

vino, e immortale (1). Potenza ed Atto, Materia e Forma sono inseparabili, benchè non s'immedesimino; le specie e le cose non vanno disgiunte; l'individuo solamente è reale, e l'universale è nella sola mente: Dio come Atto puro è il Pensiero che pensa sè stesso, o la Intellezione della intellezione; la Materia è mossa non si pensa; è capace di tutte le forme, la cui rappresentazione fa lo spazio, e il tempo, il numero, l'ordine, la contingenza degli atti nella infinita capacità della potenza. Dio, il Cielo superiore, il Mondo sublunare, sono le tre distinzioni chè fanno l'esistenza universale, nella quale Dio è primo motore, tutte le altre cose son mosse, e tutti i movimenti non sono che o verso il centro (i corpi pesanti, terra), o dal centro alla circonferenza (i corpi leggieri, fuoco), o intorno al centro (il cerchio superiore, cielo); sì che

La gloria di Colui che tutto muove
Per l'Universo penetra, e risplende
In una parte più e meno altrove,

secondo ha cantato il divino Poeta (2).

(1) v. Fouillée, *Hist. de la Philosoph.* L. I. ch. VI. *Aristote.* ed cit. — Rosmini, *Aristotile esposto ad esamin:* L. II. Tor., 1858.

(2) Così Plutarco riferisce compendiosamente le opinioni de' filosofi greci intoruo al Mondo: » Pitagora il primo nominò Mondo l'universo per l'ordine che in esso si scorgeva. Talete, e i suoi seguaci dissero che il Mondo fu uno. Democrito, Epicuro, e Metredoro suo discepolo, fecero infiniti mondi nell'infinito in ogni parte. Empedocle, che il corso del Sole era la circoscrizione del mondo, e suo termine. Seleuco pose il Mondo infinito: Di[illegible] l'universo infinito, e il Mondo terminato. Gli Stoici, ch'[illegible] ferenti l'universo e il Mondo; perchè l'universo nomin[illegible] finito insieme col vuoto, e il tutto il Mondo senza il vuo[illegible] chè il tutto e il Mondo non fossero il medesimo..... Tu[illegible] tri vogliono il Mondo animato, e retto dalla provvi[illegible] mocrito, Epicuro, e gli altri che introducono gli at[illegible] non lo vogliono animato, nè retto da provvid[illegible] natura non ragionevole. Aristotile non t[illegible] mato, nè senza senso, nè senza la ragion[illegible]

Di tutte le antiche Cosmologie queste tre, o giovani, sono le più importanti, e tali che per lo mezzo della Scolastica sono venute sino ai tempi moderni, anzi sino ai nostri, che alla Cosmologia han veduto succedere la nuova Filosofia della Natura o panteistica, o monistica, come oggi si dice. Presso lo Schelling la Filosofia della Natura è invero assai più che un trattato di Cosmologia o una parte della scienza; è la scienza che si stende a tutto il reale, come a tutto l' ideale va quella che si dice Filosofia dello Spirito, i due *poli* dell'Identità assoluta. La Natura è l' *attività* inconscia o reale identica all' attività consapevole o ideale, e però essa va all'ideale, come l' ideale si rappresenta nel reale movimento interiore e necessario, manifestato nella regolarità dei suoi movimenti: geometria sublime che trasporta il reale nel mondo ideale, e trasforma essi movimenti in intuizioni dello spirito, come è stato già lo ideale che ha posta tanta perfetta geometria nel reale. Questa attività inconscia, per cui si riflette nel reale l'altra attività consapevole di sè stessa, dà un ordinato progresso dalla cristallizzazione alla formazione dell'organismo animale, un immutabile disegno che fa un organismo universale visibile, del modo come è interiormente la nostra ragione che è l'ideale; e si manifesta per esso come ordinatamente il reale esca dall'ideale, e l'ideale viceversa dal reale, esplicandosi per

[illegible]re amministrato dalla provvidenza, perchè i corpi celesti partecipano di tutte queste cose, essendo circondate da sfere animate e viventi, e i corpi vicini a terra ne sono privati, ancorchè partecipino non principalmente, ma per accidente di quella retta disposizione.

« Pitagora e Platone mostrarono il Mondo esser generato da Dio, e corruttibile, quanto è sua natura; perchè è sensibile e corporale; [illegible] corrompere per providenza, e conservazion[illegible] corruttibile, perchè è generato [illegible] eterno, e [illegible] la luna [illegible]

lo mezzo di questo nelle opere della natura (1). La quale nella filosofia alemanna è un sistema, un tutto vivente, siccome è detto nell'altra filosofia della Natura dell'Hegel, di cui è subbietto il secondo momento dello svolgimento dell'Idea detto Natura, o l'Idea stessa *contro sè*, cioè nella sua obbiettività contrapposta all'idealità pura e astratta.

L'Hegel a ragione avverte che il metodo *sperimentale* e *matematico* non dà la vera scienza della natura. Ma quel vedere per tutto il metodo *speculativo*, e non altro nella natura che la stessa dialettica logica, non sa di un idealismo cosmologico che crea *a priori* leggi e fenomeni, mondi e sistemi di mondi, sul principio che il pensiero diviene obbietto, e l'obbietto pensiero, e l'idea è forma universale e infinita del pensiero, e però di tutte le cose; sì che essendo uno il pensiero e una l'idea, una è la forma del pensiero e della scienza, ed una è la forma del pensiero che pensa la natura, ed una la scienza della natura (2)? Quando la natura, dice il tedesco filosofo, si piglia a considerare come una esistenza esteriore immediata, fine della quale si fa l'uomo, non si ha ancora le scienza vera della natura: cosiffatti sistemi sono imperfettissimi, manca l'assoluto che fa la scienza, cioè l'universale *per sè*, nella sua intima essenza e per entro le determinazioni e gli stati diversi che manifestano di fuori le determinazioni intrinseche della Nozione (§ 246). La Natura per l'Hegel non è negli atomi di Epicuro e di Democrito, o di Gassendi, nè nelle cieche forze dell'Holbach e degli enciclopedisti francesi del secolo passato: è una maniera d'essere esteriore della Idea, o una determinazione nella quale esiste come natura l'Idea che si separa da sè stessa, si obbiettiva

(1) V, Schelling, *Ècrits Philosoph.* p. 360-63. Paris 1847. Non fa uopo dire come da questa attività inconscia dello Schelling sia venuto fuori l'*Inconsciente* dell'Hartmann, con la sua fisica e la sua metafisica dell'Uno Tutto, di cui sono manifestazioni fenomeniche tanto la materia, quanto la conscienza, siccome l'organismo e l'istinto. V. il nostro libretto *Hartmann e Miceli*, p, 14 e segg.

(2) V. Vera, *Introduct. a la Philosoph. de la Nat. de* Hegel. ch. X. Paris 1863, l. I, p. 184.

si pone in esteriorità e in negazione del suo stato puro. Nel momento che la Nozione vi è come celata, la Natura è sottoposta alla fatalità e alla finitudine, e da questo lato han torto quei sistemi che danno del divino alla natura, in opposto agli epicurei o agli atomisti: e quando essa è presa nel momento dell'essere in sè, cioè nell'Idea, allora è cosa divina; benchè nella realtà esteriore l'essere non risponda alla Nozione, e però è una contraddizione un *non-ente*, siccome appunto gli antichi definivano la materia, considerandola alcuni (cioè i pessimisti) come una *caduta* per difetto di equazione tra la forma esteriore e l'Idea: Veramente, la natura debba essere considerata sovratutto nella vita: ma comunquesiasi questa vita è sempre sottordinata allo spirito; e falsamente certi sistemi han creduto la natura essere tutto, nè darsi lo spirito, o altra sfera dell'esistenza oltre la naturale. La Idea già ponendo la natura come un insieme, un sistema, i cui gradi si legano necessariamente l'un l'altro, fa col suo movimento il principio interno, e i mutamenti o le trasformazioni della natura, le quali non sono che sviluppamenti della nozione nel suo passare da Idea pura a Spirito assoluto: la nozione e il suo movimente dialettico, o signori, danno quel principio interiore della natura, che genera queste differenti gradazioni, per entro le quali, secondo l'Hegel, *la natura è in sè un tutto vivente* (§ 251). Il panteismo, o giovani, distrugge la natura del mondo; e l'Hegel non s'avvide che parlando di punti, di limitazioni, di mutamenti, se da un lato affermava l'esistenza del mondo, negava intanto il principio fondamentale del suo sistema, che l'Idea, in cui l'essere e il nulla sono identici, è tutto, e la natura non sarebbe se non un momento dello svolgimento dell'Idea; a cui mancando la realtà per la sua identità col nulla, mancherebbe la verità dell'essere, e non sarebbe che uno svolgimento tutto logico e di astrazione, solo reale nella testa del filosofo, e nel nominalismo della sua dottrina. O è vero il principio del sistema hegeliano, e tutta una finzione e nullista la sua Natura, su cui tanto l'Hegel

filosofeggia; o è vera e reale la natura con tutti i suoi ordini e sistemi di cose, e falso l'ente-nulla che è a capo della filosofia hegeliena. Se non che, invece di smentire il principio, l'Hegel lo intende applicare all' esistenza della Natura; e infine non raccoglie nè la verità dell'uno, nè dell'altro; anzi tutto l' edifizio cosmologico e fisico della sua Filosofia della Natura, è un bel sofisma che si risolve nei castelli in aria di quel povero poeta, di cui fece parlare il Gozzi il suo *Osservatore*.

Intanto, dobbiamo all'Hegel, e allo Schelling lo aver preso a considerare la Natura o il Mondo con vedute di alta scienza, siano state anche false; e l' aver posto vita, spirito, sistema organico, dove i filosofi naturalisti del secolo passato non videro che atomi, caso, fortuite combinazioni di cieca materia, senza principio, senza governo, e senza fine. Insegnare che certe particelle di materia, o atomi, siano sempre per sè stessi, e raggirandosi nel vuoto per la omogeneità ed eterogeneità siansi combinati in corpi, in masse, in sistemi di mondi, sì che ne sia uscito l'universo, come noi il vediamo; è veramente un balocco da fanciulli, anzichè una dottrina da dirsi scienza della natura (1). L'atomo è qualche cosa di limitato, e nello stesso tempo di composto, e però non può essere primo, ma suppone cosa innanzi, cioè il semplice, e quell' unità prima della moltiplicità, che, quantunque picciolissima, pur sempre è in esso. L' atomo, appunto per la sua limitazione e pel numero che contiene, non sarà mai da sè, come dovrebb'essere perchè sia sempre esistito; stantechè, quel che

(1) Un professore di letteratura latina ha scritto due libretti, l' uno sopra *Lucrezio* e l' altro sopra *Epicuro*, affinchè fossero richiamati in vita in Italia l' antico atomismo e materialismo insieme colla negazione di ogni religione: e ciò perchè così l'Italia potesse affermare la sua grandezza morale, e la sua libertà politica!; di guisa che « l' avvenire scientifico, se nuove ecclissi del sentimento non lo attraversino, si costituirà sulla via regia dischiusa dall' epicureismo alle intelligenze redente dai falsi concetti della vita e della morte ». v. *Epicuro e l' epicureismo di* G. TREZZA, p. 166. Fir. 1877.

e da sè è l'Assoluto, il quale ha la pienezza dell' essere, nè cresce, nè diminuisce, nè si muove, nè è mosso; è semplicissimo e non può aver parti, nè può portare combinazione di sorta, essendo puro Atto, immutabile, infinito, necessario. Perchè poi ha necessariamente tutte le perfezioni, è infinitamente intelligente; il che non diranno mai gli Atomisti dei loro eterni corpuscoli, che dicono ciechi, fatali, inconsapevoli, componenti il caos primitivo, quel caos che si fa principio di tutte le cose. Siffatte dottrine, o signori, che non sanno spiegare perchè l'eterno rivolgimento degli atomi non abbia potuto mai dare per avventura una bella statua di Michelangelo, o una tavola di Raffaello, o un canto del divino poema dell' Alighieri, che pur sono opera di uno non tra' più massicci degli esseri terrestri, non potranno mai ritornare sul serio a voler posto nella scienza della natura. All'eterno agitarsi degli atomi è succeduta oggi l'eterna circolazione della vita; la continua *evoluzione* della forza nella sua eterna persistenza, sotto la infinita varietà de' movimenti, delle forme, degli esseri, de' mondi, sì che l'un termine di questo universale dinamismo si trasforma nell' altro; dottrina che pur sotto pompe moderne rivela sempre la ripetizione di un sistema che solamente potè valere nell'infanzia della scienza: tanto che i nuovi materialisti non han potuto che ripetere i sofismi stessi de' loro antichi maestri, e la vecchia dottrina o ipotesi non ha avuto rinnovellato altro che più sfoggiata veste, ricca dello studio delle scienze naturali moderne (1). E però il campo della cosmologia non potrà essere oggidì combattuto che tra le teoriche panteistiche, delle quali fan parte il sistema mo-

(1) v. JANET, *Le Matérialisme contemporain*, Par. 1864 —ID. *Les Causes finales*, L. I. Paris 1876—CARO, *Le matérialisme et la science*. Paris 1868—IDEM, *Problèmes de morale sociale*, ch. XII [illegible], —H. MARTIN, *Les Sciences et la Philosoph*. Essai II. [illegible] 1869. —CONTI, *L'Armonia delle cose*, v. I. ch. VII. Firenze 1878.

nista o della *Volontà* dello Schopenhauer (1), o dell' *Inconsciente* dell' Hartmann (2), e la filosofia della creazione. Alla quale, o signori, molto si accostò per vero la Monadologia del Leibnizio, la quale può essere riguardata come l'unione della Ontologia e della Cosmologia. E questo sistema, o signori, si collega bene con gli antichi e coi moderni. Esso parte dal dire, che l'uno ed il semplice antecedono il composto, e quanto è fatto da natura molteplice; sicchè esistono prima di tutto delle *unità semplici*, sostanze o forse metafisiche, che chiama *monadi*; e queste monadi hanno certe proprietà di specificazione, certe qualità individuali, che portano uno speciale movimento, per cui queste monadi sono anche dette in linguaggio aristotelico *entelechie*; siccome l'altra loro qualità è la percezione, cioè la proprietà per cui una monade conosce le altre. Però nel possedimento di queste facoltà evvi una graduazione, poichè alcune hanno la sola percezione, altre la appercezione, ed altre infine il sentimento e la ragione. Queste ultime sono dette *spiriti*; le altre solamente *enti semplici*.

Il Leibnitz poi sostiene che una monade non ha potere sopra un' altra monade; perchè ognuna riceve il moto dall' intrinseco, sin dal primo momento della sua esistenza; il quale non ha precedenti, perchè solo può esistere per creazione, stantechè al semplice non può andare innanzi cosa alcuna, nè esso può finire, non potendosi scomporre; e quindi i semplici non possono fare altro che trasformarsi, unendosi assieme e dividendosi l'uno dall'altro, non mai scomponendosi; stante la loro fine non poter essere se non l' annichilazione (3).

(1) v. FOUCHER DE CAREIL, *Hegel et Schopenhauer* etc. Deux. Part. ch. V, e IX Par. 1862 — RIBOT, *La Philosop. de Schopenhauer*, ch. IV e VII, Par. 1874.

(2) v. BONATELLI, *La Filosofia dell' Inconscio di Edoardo von Hartmann* etc. P. II, c. VII. Roma, 1876.

(3) « Asserere licet, Monades nec interire, nec oriri posse, nisi in instanti, hoc est non incipere posse nisi per creationem, nec finiri nisi per annihilationem; cum e contrario composita incipiant, ac finiantur per partes ». E segue a notare sul proposito che:

Inoltre, aggiungeva il Leibnitz, nel mondo tutto è pieno, tutto è vivo, tutto è sentito; 'poichè le monadi sono entità metafisiche, ed il vuoto che è una mancanza è nulla; quindi non ha esistenza, e tutto ciò che è nel mondo è pieno: e poi essendo le monadi entelechie, hanno una vita interna, che non può mai mancar loro, altrimenti mancherebbe la loro esistenza; quindi tutto nel mondo è vivo, niente muore, anzi la morte non è altro che una apparenza, una trasformazione. Infine, poichè ogni monade ha la virtù di poter esser centro di altre monadi, che sono centri di altri centri, ognuna sente in sè, per l'armonia prestabilita da Dio, le modificazioni che avvengono in quelle di cui è centro; le quali sentendo anche le modificazioni di altre, e queste quelle di nuove monadi, e così di seguito, ognuna viene a rappresentare in sè l'universo. Pel che, tutto nel mondo è pieno, tutto è vivo, tutto è sentito (1).

Si è creduto la monadologia del Leibnitz aver avuta molta parte sul panteismo germanico, sebbene non sia in sè una dottrina veramente panteistica. In essa Dio è chiamato *Monade delle Monadi*; ma quando vi è detto che tutte le sostanze sono forze, e che esistono parecchie sostanze, già viene ad essere negato il panteismo; il quale piuttosto potrebbe essere una conseguenza lontana dell' altra dottrina

« Nullo etiam modo explicari potest, quomodo monas alterari aut in suo interiori mutari queat per creaturam quandam aliam, quoniam in ea nihil transponere, neque ullum motum internum concipere licet, qui excitari, dirigi, augumentari, aut diminui possit. quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio inter partes locum habet. Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Accidentia non egrediuntur ex substantiis, quemadmodum alias species sensibiles scholasticorum. Atque adeo neque substantia, neque accidens in Monadem forinsecus intrare potest ». LEIBNIT. *Princ. Philosoph. seu Monadol.* pp. VI. VII.

(1) v. *Princip. Philosoph.* ecc. § 63-69-72. v. TOMASO DE' NATALI, *Animadvers. in Princ. Philosoph. Leibnit.* §. 15. app. alla *Filosofia Leibniziana* ecc. p. LII. Venezia (Palermo) 1756.

dell' armonia prestabilita, per la quale qualcuno potrebbe dire non essere stata lasciata che unica causa, sì che la moltiplicità delle forze resterebbe più apparente che reale.

Quasi poi contemporanea, o signori, a questa del Leibnitz era insegnata in Italia dal Vico la dottrina sul *conato* e sul *punto*, che è molto vicina in sostanza alla sovraesposta del tedesco filosofo. Il Vico diceva che i principii metafisici danno il composto fisico, e che fra questi intercede qualche cosa, come a dire il conato per il moto, il punto per l' esteso; onde il conato è il mezzo tra la quiete ed il moto, quasi la virtù del muoversi; mentre il punto è mezzo tra il semplice e l' esteso, ovvero, è la virtù di estendersi: sicchè prima esiste il semplice, indi il punto, e poi l' esteso, come prima esiste la quiete, poi il conato, ed indi il moto. Secondo poi il Miceli quiete e moto sarebbero nella stessa forza, immanente nella sua intrinsicità e continuamente nuova nella sua esteriorità, o ne' termini della sua virtù agente; quali sarebbero il mondo aspettabile, e il mondo de' fenomeni, in che sta tutta la creazione. Ma questa dottrina non può non sentire di panteismo, siccome altrove si è detto; e però noi col Vico tenghiamo che « la natura cominciò ad esistere in virtù del conato, ossia la natura del conato è, come dicono le scuole, *in fieri*: perciocchè il conato è il mezzo tra il moto e la quiete. In natura esistono cose estese: innanzi la natura esisteva un essere che ricusa ogni estensione, cioè Dio; dunque v'ha una cosa di mezzo tra Dio e gli esseri; cosa la quale quantunque inestesa, è però capace di estensione, e questi sono i punti metafisici : Quindi è che la quiete, il conato, il moto dall'una parte, dall'altra Dio, materia, corpo, sono tra di loro in una perfetta corrispondenza, o *proporzione* che vogliamo chiamarla. Dio motore di tutte le cose riposa in sè stesso; la materia è in conato; il corpo esteso è in moto: e in quella guisa che il moto è una modificazione del corpo, la quiete un attributo di Dio, così il conato è una proprietà del punto metafisico; e siccome il punto metafisico è una virtù indefinita della estensione, la quale ad estesi ineguali egualmente sta sotto, così è il

conato una virtú indefinita del muovere, la quale ineguali moti egualmente dispiega... Or siccome il *conato* è la virtú del muovere, e in Dio, autore del conato, è la quiete; ad egual modo la materia prima si è la virtú dell' estendimento, la quale in Dio, creatore della materia, è purissima mente (1). »

Onde, da tutto questo è facile, o signori, venire a porre una distinzione tra creazione, composizione, e formazione, da cui è fatta l' esistenza universale delle cose, che si dice natura o mondo, subbietto del nostro discorrere, e di questa parte della scienza. E però primaché i corpi esistessero tali quali noi li vediamo; primaché il mondo si trovasse nello stato attuale, è da porre uno stato cosmogonico, in cui le cose esistettero solamente come principii semplici, dal quale stato poi si passò a quello della composizione e della trasformazione, per andare a finire nella ordinazione cosmica che diciamo mondo. Della cui natura, come esistenza di cose contingenti e finite, si discorse nella Ontologia, ove fu fermata la creazione per l' Assoluto del relativo, pel Necessario del contingente, o per l' Infinito e l' Eterno del finito e del temporaneo: creazione che è rappresentazione nel tempo per virtú infinita, e in reali sussistenze, degli eterni esemplari, o dell' Ideale eterno, che è Dio stesso, mentre il Reale temporaneo, ombra e simulacro del primo, è mondo, il quale non potrà mai essere Dio, senza che Dio non cessasse di essere quello che è.

Innanzi, o giovani, della formazione è mestieri che esista qualche cosa semplice, che non possa venire da altra precedente, perchè altrimenti sarebbe composta; e quindi non può esistere che per creazione: tantochè le monadi, che sono forze metafisiche, non possono di necessità esistere che solamente per creazione. Se non che, queste forze prime, create, non formano i mondi subito come esistono, ma vi passano per un progresso; il che ci dice, che fra l'uno stato e l'altro vi sia un tempo intermedio, e che la formazione mentre abbisogna del tempo e dello

(1) V. *Della Metafis. degli ant. Filos. Ital.* L. I c. IV.

spazio, costituisce insieme questo tempo e spazio che paiono essere il contenente delle cose. Di più, questa composizione poi così disposta non è immanente in sè, ma ascende sempre ad un termine finale, il quale non può essere che la loro trasformazione; e poichè l'origine delle cose antecede il tempo e lo spazio, quindi esse possono andare a finire anche dove non siavi nè tempo nè spazio, per cui le forze prime che partono dalla quiete e dalla semplicità, e si compongono per mezzo del conato e del punto, ritornano allo stato di quiete e di estemporaneità; nel che appunto sta riposta la loro palingenesia, simile allo stato antecedente o cosmogonico, con essa legato per mezzo dello stato cosmico. Lo stato palingenesiaco o finale delle forze create, è un ritorno allo stato cosmogonico, ritorno avvenuto pel progresso dello stato cosmologico, che è avvicinamento al fine per compiuta rappresentazione del principio. Le quali conclusioni scendono fatte da quello che si è premesso nella Ontologia, trattando dei finiti e della loro ordinazione.

Onde, dalle cose dette abbiamo queste conclusioni:

1.

Nelle antiche Cosmogonie e Cosmologie si ha spesso il panteismo o il dualismo. Ma Empedocle pare che abbia bene distinto Dio dal mondo, siccome fu uso della scuola pitagorica; e trattò la Cosmologia come una scienza, anzi che quale una poetica teogonia. Iddio è Mente che in un istante col suo *veloce pensiero* ricerca e scorre tutta la Natura: il Mondo è risultamento degli *elementi*, che pigliano forma per l' Amore o l' Odio. Così Platone s' ingegnò accordare il divino e il naturale senza immedesimazione, facendo del divino l' esemplare della natura, e del naturale l'effetto e l' imagine del divino. Dio per Platone è Causa che dà le forme alla materia per mezzo delle Idee; e presiede e governa il mondo, benchè non par chiaro che gli elementi primi di questo siano stati posti per creazione: il semidualismo infetta il sistema platonico, siccome l'altro di Aristotile, il quale invero sta tramezzo il dualismo e il

panteismo con la sua teorica dell'*atto* e della *potenza*, del *motore* e del *mosso*, delle *energia* e dell' *appetito*, del *primo* e dell' *ultimo* (1).

2.

Nelle moderne Cosmologie o Filosofie della Natura che sono più in voga, come le tre prime furono le principali dell'antichità, si ha più il panteismo, sia idealista sia materialista, che il dualismo; se ne eccettui i sistemi che son fondati sul principio di creazione, o che si riducono a questo fatto partiti dal sano concetto di Dio. Nello Schelling e nell'Hegel la Natura è un modo o stato dell' Unità Assoluta; è l'Identità in uno dei suoi contrapposti, o l'Idea *stessa contro sè*, cioè nella sua esteriore obbiettività contrapposta all'idealità pura e astratta. La Natura è vivente; e da esse si sprigiona finalmente lo Spirito, che è l'ultimo grado dell'esistenza universale.

3.

Le scuole tedesche hanno cacciato via le ipotesi materialiste e meccaniche del caso, degli atomi e simili; portando invero nella Cosmologia maggiore andamento di scienza, benchè non abbiano saputo sfuggire le contraddizioni del panteismo. Lo Schopenhauer vide nel mondo anch'egli colla sua *Volontà* pur la *Intelligenza*, benchè sottoposta alla prima; e l'Hartmann col suo *Inconsciente* non nega tuttavia la intelligenza e la finalità, quantunque abbia voluto opporre il suo Inconsciente al Dio *personale* e *trascendente* del teismo, e insegni l'unità dell'essere nell'Uno Tutto, o nella Forza Una e Universale, che è la Sostanza una, la quale è insieme per opposte manifestazioni *volontà* e *pensiero*, cioè *materia* e *spirito*, sì che « il mondo materiale è in fondo identico al mondo spirituale (2). »

(1) v. Rosmini, *Aristotile esposto ed esaminato*. L. IV. Riassunto del sist. Aristotelico. Torino, 1858.

(2) v. *Philosoph. de l' Inconscient*. t. II. p. 119. 147. Par. 1877.

4.

L'atomo non sarà mai principio, nè cosa da sè: è composto, e limitato, e non potrà essere l'Assoluto, come è necessità che sia il primo principio delle cose. Quando gli Atomisti vogliono dare all'atomo tutti gli attributi che son necessarii a un primo principio, allora dell'atomo si fanno il Dio che da loro si nega, assoluto, perfettissimo, intelligente, creatore e provvidente della sua opera. Nè altrimenti avverrebbe ove del caos di certi altri cosmologisti si facesse una realtà, un ente: sarebbe un ente assoluto con tutti gli attributi che dai teisti si predicano di Dio. In Cosmologia non può tenere il campo che o il panteismo o la creazione; e poichè il panteismo rende inesplicabile l'infinito finito, la sola filosofia della creazione ci dà una vera e soda cosmologia.

5.

La Monadologia del Leibnitz è un bell'accordo della Ontologia e della Cosmologia; e poichè in essa le monadi sono tante forze, e però sostanze, già è schivato in sulle prime il panteismo, e si è stretta al principio della creazione. Di più, antecedendo queste forze semplici ogni qualsiasi composto, è necessità che la loro esistenza non venga da altro antecedente; ma sia posta immediatamente dalla Monade prima, la quale pertanto è creatrice. E a questa conclusione della creazione porta eziandio l'altra dottrina del Vico, che il mondo fisico è fatto dai principii metafisici, e il conato precede il moto, come il punto l'esteso, quando innanzi al conato è la quiete, e innanzi al punto il semplice, e innanzi a tutto Dio.

Quando i moderni materialisti ci dicono che, essendo una cosa stessa *materia* e *forza*, l'una non può darsi senza dell'altra, e però la *materia* è *immortale*, come la *forza*; anzi « se è infinita nel tempo, cioè se è immortale, essa non ha principio o fine nello spazio »; e pertanto « co-

loro i quali parlano di una forza creatrice che il mondo tutto, da sé o dal nulla, avrebbe creato, ignorano il primo e il più semplice principio dello studio della natura (1) »; o non conoscono essi il valore logico e reale de' termini, o giocano del sofisma che nelle scuole si dice d'ignoranza di elenco. Se la materia è la forza stessa, non è più la materia nel senso comunemente inteso: e se la forza è la materia stessa, come mai la forza è detta *proprietà* della materia? Il *soggetto* non è la *proprietà*, come un corpo non è la qualità: e se le proprietà della materia sono pur dette *forze*, la moltiplicità di forze non nega la eternità ed infinità della materia?

6.

La creazione è seguitata dalla composizione, e questa dalla formazione e trasformazione, sì che si giunga alla ordinazione universale che si dice Mondo. La creazione poi è estemporanea, perchè è essa che pone il tempo, come lo spazio, i quali accompagnano ogni formazione, e si trovano insieme nella ordinazione delle cose. Il termine di tutto è nella palingenesia, che raccoglie elevandoli come in stato finale tutti gli stati antecedenti, e fa ritornare il moto alla quiete ond' era uscito, fermando il progresso cosmico in uno stato che sia rappresentazione compiuta, quanto può il finito, del principio esemplare o della Idea eterna ed infinita. Così la trasformazione è elevazione nella conservazione degli esseri creati, sia questa conservazione generale, come quella de' generi e delle specie, sia speciale, come quella degl' individui; e per la conservazione e la trasformazione per elevazione, si ha il progresso del mondo con un principio ed un termine sotto l' idea creatrice e provvidente (2); tutt' altro della *evoluzione* e *selezione naturale* nel senso dei naturalisti materialisti, o della vita e

(1) v. BUCHNER, *Forza e Materia*, c. I-IV. Mil. 1867.

(2) v. MATTER, *La Philosoph. et la Relig.* La Cosmolog. ch. VIII. t. I. Par. 1857.

progresso dell'Inconsciente per tutte le forme del mondo fisico od organico, nel senso dell'Hartmann.

LEZIONE II.

Del tempo e dello spazio: l'atomo e l'individuo; la vita nel mondo.

Il Mondo non è senza il tempo e lo spazio, ma molto varie, o signori, sono le dottrine che ci han dato i filosofi quanto al *tempo* ed allo *spazio*. Platone diceva che il tempo è una imagine dell'eternità, come lo spazio un'imagine della infinità: poichè, mentre il tempo o lo spazio apparentemente sembra di essere assoluto, non è tale realmente. Lo Schelling condusse questa dottrina al panteismo, dicendo che il tempo e lo spazio siano il finito nell'infinito, non essendo distinti l'uno dall'altro, anzi essendo tutte le esistenze del secondo forme del primo. Altri filosofi poi, come il Clarke e il Newton, quantunque non panteisti, pure ci hanno dato una tal dottrina, le cui conseguenze conducono eziandio al panteismo dello Schelling, dicendo che il tempo e lo spazio puri siano qualche cosa di assoluto (1); e aggiungendo, perocchè tra il relativo e l'assoluto non vi è mezzo, stante l'assoluto non poter essere che un solo, di non essere che attributi di Dio. Se non che, il tempo costa di successione, e lo spazio di estensione; e pertanto la natura divina che è assoluta, sarebbe così capace di estensione e di successione; il che contraddice al vero Assoluto.

Altra opinione sul tempo, e sullo spazio, si è quella di taluni filosofi che li credono subbiettivi e non obbiettivi, come concezione innata dello spirito, ovvero *forma necessaria* per potere concepire i corpi. La quale opinione, o giovani, vi avvedete bene come distrugga l'esistenza reale

(1) vedi i passi del Newton e del dottor Clarke presso lo Stewart, *Esquisses de Philosoph. Moral.* §. 249. Paris 1829. *Oeuv.* tom. I. — Martin, *Les Sciences et la philos.* Essai V. Par. 1869.

dei corpi; stante che, avendo tutto ciò che esiste bisogno della successione e della estensione, ed essendo il tempo e lo spazio, o la successione e l'estensione, meri concetti soggettivi, anche concetti soggettivi devono essere tutti i corpi; sì che tutto si riduce allo idealismo, come affermarono i principali sostenitori di questa dottrina, il Kant e il Fichte. La dottrina che può evitare gli eccessi del Clarcke e del Kant, e tenere, o signori, il vero nella quistione, è quella che pone che il tempo e lo spazio siano piuttosto riposti nel passaggio dal semplice al composto, dalla creazione alla formazione; non essendo essi già una qualche cosa per sè distinta e contenente dei corpi, bensì come si è detto, le forze cosmiche stesse che hanno la virtù di estendersi e di svolgersi. Onde, per questo sarebbero oggettivi assolutamente considerati; ma non avrebbero intanto una rispondenza reale, distinta dalle forze che si succedono e si estendono.

E questa, o signori, è la nostra dottrina sul tempo e sullo spazio, di cui si è discorso nella Ontologia, e ci tratterremo qualche altro poco nella Noologia. Il Rosmini pone il tempo e lo spazio *puri* come la pensabilità delle cose possibili ad esistere, ovvero come l'*ente* che sia pensato potersi replicare indefinitivamente; il Gioberti li spogliò di tanta subbiettività, e li considerò nella *mera possibilità della successione e della estensione* racchiusa nella virtù creatrice dell'Ente; il che li pone come obbiettivi, di guisa che stiano indipendentemente dal nostro intendimento. Dottrina che sarebbe la più propria a tenersi, se mai si potesse tenere una dottrina che parli di tempo e spazio *puri*, i quali così presi non sono mai fuori della mente (1), essendo

(1) La differenza che pone il Gioberti tra la sua e la dottrina del Kant, sta in questo, cioè, che Kant pose tali forme in noi, quando pel Gioberti sono in Dio: « Il tempo e lo spazio puri ci appariscono veramente come forme di un pensiero, esprimendo la mera possibilità della successione e dell'estensione. Non sono sostanze, nè modi; sono forme di un pensiero. Kant l'ha avvertito a maraviglia. Ma egli pone tali forme in noi; e qui è l'errore » v. *Protologia*. v. I. Saggio I. *del pensiero* p. 246. Tor. 1857.

al di fuori tempo e spazio concreti, reali, che intanto non hanno altra realtà che non sia quella stessa de' corpi, o delle forze cosmiche, le quali perchè hanno avuto principio, e sono limitate o finite. necessariamente portano con loro il tempo e lo spazio; i quali tosto appariscono appena esse forze hanno l'esistenza e il modo dell'esistere, secondo loro natura. Un tempo e uno spazio assoluti, e quindi infiniti, porterebbero un mondo eterno ed infinito; quando, entrando sì nel tempo e sì nello spazio, siccome nella materia, il *numero*, che è impossibile tenersi come infinito, il mondo non può essere se non temporaneo e finito; stante, siccome dicono i matematici, *una quantità per ciò solamente che essa è, ha un valore attuale e preciso;* onde « l'estensione attuale del mondo è una quantità che *esiste*, e, come *tutto ciò che esiste, è determinata e però finita*; la durata del mondo fino all'istante presente è una *quantità che per ciò solamente che essa è, ha un valore attuale e preciso*; questa quantità *esiste;* essa adunque è *determinata e finita* (1). »

L'Hegel, o signori, ci dà poi una dottrina sul tempo e lo spazio conforme alla sua teorica logica, da non poterla noi passare come tante altre. Pel filosofo alemanno sapete cosa sia il tempo e lo spazio? Siccome lo stato primitivo dell' ente-nulla è l' indeterminazione, e la natura non nasce che dalla contrapposizione dell' Idea a sè stessa, così nella natura l' Idea per primo si trova in uno *stato d' individuazione infinita*, nel quale la forma sta come un ideale ch' esiste in sè, a cui gli elementi costitutivi della natura già aspirano, senza far altro che la *materia* nel suo sistema ideale, ovvero la *meccanica*. Nella quale si trovano appunto lo *spazio* e il *tempo*, essendovi la natura in stato *di perfetta astrazione*, da cui la *materia* pel *semplice* moto va alla *meccanica finita*, e pel moto *libero* alla *meccanica assoluta*; andando così l' evoluzione dell' Idea, che dà sempre alle sue determinazioni naturali la forma *logica*, da una determinazione astratta a

(1) v. MARTIN, *Les Sciences et la Philosoph.* p. 281, ed. cit.

una più *concreta*, che contenga insieme l'ultima antecedente e le altre susseguenti (1). Lo spazio adunque nella Filosofia della Natura del filosofo di Stuttgarda, è uno *stato* d' *indifferenza*, o l' universalità astratta degli elementi della natura; una *giustaposizione* d' elementi puramente *ideale;* un tutto *continuo*, che *non contiene alcuna differenza* (§ 254): è infine la quantità pura, ma non più nella sua semplice determinazione *logica*, bensì in una esistenza *immediata esterna*, che contiene essenzialmente la *condizione*, e costituisce una *esistenza esteriore* e *altra che sè stessa*: è l' Idea che si sta ponendo fuori di sè, o meglio in Natura. Questa dottrina contraddice al Kant, e pone lo spazio, quantunque il dica astratto, come realissimo; essendo la stessa *esteriorità* dell'Idea, che è la sola ed assoluta realtà, ed un momento, benchè ancora indifferente e non discreto, della natura; ma, con tutto che la *differenza* che si pone nella indifferenza porta il punto e il discreto nel continuo, e per la negazione affaccia la linea che è limitazione, questo spazio così preso, non punto separabile dall'essere che lo riempie, e prima astratta determinazione della Nozione o dell'Idea che si contrappone a sè stessa e fa per l'opposizione o pel porsi *contro sè* la Natura, è tutto invescato del panteismo della logica hegeliana; e non è altro che il primo determinarsi del secondo momento dell'Essere universale, che da *Idea* passa per movimento intrinseco in *Natura*, da cui si spinge al terzo momento che è quello dello *Spirito*. Il tempo inoltre per l'Hegel non è fatto se non dallo spazio che piglia la differenza del punto; essendochè il tempo porta necessariamente il passare da un punto a un altro, onde si sviluppa la linea, e si pongono le determinazioni, nell'*esistenza per sè* di detti punti (§ 257). Come *negazione* dell' immobilità, il tempo è un elemento *puramente astratto e ideale; è l'essere*, che *essendo per essere, non è punto;* o meglio *è il divenire* accompagnato *d'intuizione* ob-

(1) V. Hegel, *Philosoph. de la nature par* Vera, l. I.—*Introduct*, § 252; Prim. part. § 253 et segg. Paris 1863.

biettiva cioè *d'esteriorità*, per cui avviene l'intuizione obbiettiva; è l'essere *in sè* puro, in tanto che essere che si produce al di fuori (§ 258, e *remarque*). Dal che vi accorgete, o giovani, che il tempo è preso dall'Hegel come una determinazione esteriore della nozione o dell'Idea, e però è astratto, ed è reale nel tempo stesso; e, come lo spazio, è una determinazione delle cose, che non esce dal panteismo, anzi lo contiene nel modo il più sottile, portando a natura obbiettiva del tempo e dello spazio la forma subbiettiva data loro dal Kant, e raffinata dal Fichte.

Il tempo come l'elemento astratto dell'esteriorità, e della contraddizione o negazione del divenire, è quel che sta dell'Essere assoluto nel passaggio delle cose, o delle sue determinazioni relative; è l'immanente che sostiene il successivo, il Saturno che genera e divora i suoi figli; ma intanto non è altro che le cose stesse, le quali per la loro determinazione obbiettiva già costituiscono l'elemento temporale, che è il processo di esse cose. Il *presente*, il *passato*, il *futuro*, dice l'Hegel, fanno il divenire dell'esteriorità, e la conciliazione dei suoi momenti opposti nella differenza dell'essere che passa nel nulla, è del nulla che passa nell'essere; differenza che va assorbita nell'individualità del *momento presente*, in cui il nulla e l'essere sono identicamente contenuti (§ 259). L'essere del presente disparisce nel non essere, come il passato è disparso nel presente, e il presente disparisce nel passato e nell'avvenire; nessuno de' quali termini già esiste mentre esiste il presente, che così unisce l'essere e il nulla in modo indivisibile.

Il che, o giovani, è verissimo, come per nulla è vero che il tempo è l'esteriorità del Divenire cioè una proprietà dell'Assoluto, con cui il Divenire hegeliano è identico: il tempo è inconciliabile col panteismo, nel qual sistema niente dovrebbe mutarsi, ma tutto essere immanente e necessario, nulla di successivo e di contingente.

Se non che, o signori, il cangiamento è la natura della materia da cui è fatto il mondo, e va dal più piccolo degli atomi sino al più grande sistema de' corpi. Gli atomi

sono in continua combinazione, e però danno una certa successione ed estensione che sono spazio e tempo, dopo di essere state punto e conato, sotto cui c'è infine la forza semplice che, si dica principio metafisico, o monade nel senso leibniziano, e nel pitagorico, vale sempre lo stesso. Stantechè, o signori, l'atomo o l' indivisibile fisico è pur in sè stesso un aggregato di parti o molecole, e, se la molecola si vuol pigliar per atomo, un tutto di più semplici; mantenuti insieme da una forza, che non potrà essere affatto un resultamento, come certuni avrebber voluto, poichè deve antecedere l' unione; ma è necessità che sia un principio, più potente delle forze che noi adoperiamo per scomporre i corpi, e di altra natura de' semplici o *elementi* che i chimici ritengono per tali, finchè con altre forze ed altri mezzi non giungeranno a trovarne la scomposizione, come per altri si è già trovata. Da quattro che gli antichi ne contavano, oggi sapete bene siam venuti a conoscere più di sessanta elementi. Il Liebig riferisce una bella comparazione sul proposito fatta da un professore di Tubinga; il quale compara gli atomi ai corpi celesti, che riguardo allo spazio in cui si muovono sono di una picciolezza infinita, e si posson tenere da questo lato come atomi: tutti gli innumerevoli soli co' loro pianeti e satelliti, si muovono a distanze determinate gli uni dagli altri; sono indivisibili riguardo alle forze che potrebbero diminuirli o modificarne la forma e il volume, di sorta da turbare la loro relazione con gli altri corpi celesti; ma, considerati in sè stessi, essi non sono mica indivisibili. In questo senso l'universo si può rappresentare come un gran corpo, gli atomi del quale che sono i corpi celesti, sono indivisibili inalterabili (1). E questa comparazione piace pure a noi ritenere rispetto agli atomi e ai corpi, ne' quali c'è l'*individuo* opposto all'atomo secondo il Virchow, ossia un'assieme d'unità, che concorrono tutto ad uno scopo comune, e si potrebbe dire che operano tutte giust[illegible]

(1) V. LIEBIG, *Lettres sur la chimie*, cinq. le[illegible]

DI GIOVANNI, *Filosofia Prima*, v, II.

segno prestabilito. L'atomo pel Virchow sarebbe l' ultima unità della materia (e però non è più nel senso de' chimici), e l'individuo una unità con parti, che per congiungersi con altre perderebbe la sua individualità, nè lascia mai nelle sue più intime relazioni qualche traccia d'esteriorità, nè, quantunque appartenga ad un più grande gruppo o serie, perde la sua specialità. L'atomo si perde nell'individuo, l'individuo resta sempre, sia quanto si voglia esteso il sistema. Nè questo è tutto: l'individuo in mezzo alla legge generale trova pur in sè la sua legge, e comincia dal conato, e si ferma nel compimento della ***deliberazione di sè***; come vivente è scopo a sè stesso, e ben si dimostra qual' unità reale all' opposto dell' unità semplicemente imaginaria dell'atomo; è una unità che riposa sulla totalità delle parti, e porta con sè il tempo e lo spazio con lo sviluppo preordinato del suo essere. Di più, l' individuo, o signori, è una società, unò stato, perocchè è un *organismo*, come lo stato chè è un organismo è nello stesso tempo un individuo: « è una società, dice il signor « Wirchow, di cellule viventi, un piccolo stato regolarmente « costituito con tutti i suoi ufficiali superiori ed inferiori, « ove si hanno patroni e servitori, grandi e piccoli. » Ma, gl'individui non sono tutti identici, chè altrimenti non si potrebbe dare la varietà dei sistemi: nell'individuo vivente ci è pure un'insieme d'esseri vivi esistenti per sè, secondo diceva il Goethe, i quali se nell'idea o disposizione stanno come eguali, pur nelle loro manifestazioni possono essere eguali o simili, e disuguali o dissimili. « Quanto imperfetta è la creatura tanto, più queste parti sono tra di loro eguali o simili, e tanto più si rassomigliano al tutto; quanto più perfetta essa si trova, tanto più le parti sono dissimili tra loro: l'armonia delle parti è più dove ci sia dissomiglianza, che al contrario; e dove c'è armonia la creatura si mostra più perfetta (1). Il che avviene specialmente nell'es-

(1) V. Virchow, *L'Atomo e l'individuo*, discorso pronunziato il 12 febbr. 1859 nell'Accad. di canto in Berlino.

sere vivente animale, dove l'unità obbiettiva si subbiettiva per l'istinto o per la coscienza e l'intelligenza; quantunque eziandio nella pianta, che è pure un organismo vivente, ci siano pur delle comuni proprietà che si hanno nell'animale, in forza di che la pianta è un vivente, senza che, attese le proprietà speciali, la vita animale e vegetale siano intanto una cosa stessa. Le forze vitali sono innumerevoli, nè hanno di comune altro che tutte sono vitali e tutte sottordinate a una forza che le governa, siccome eziandio governa le forze meccaniche e le fisiche, ma sotto speciali disegni e con maggiore manifestazione in esso della divinità sua e della eterna e assoluta bellezza che le è propria. Onde l'individuo animale bruto o uomo è pertanto una società vivente, non per risultato generale dell'attività d'ogni singola parte, come par che inclini a credere il signor Virchow, ma perchè la vita ha costituita quella società, del modo stesso come negli ordini civili è il sovrano o il diritto che crea il popolo, facendo che la subordinazione delle parti non avvenga di sotto in su, ma di su in giù; non dalla circonferenza al centro, ma dal centro alla circonferenza; non dall'esteriore all' interiore, ma dall'interiore all'esteriore; nè c'è organismo che apparisca diversamente. Lo accrescimento avviene per lo sviluppamento, il quale apparisce è pur vero nello accrescimento, ma lo conduce una forza interiore, la quale appunto si dice *vita*. Come la materia non è la forza, bensì è governata dalla forza, così gli atomi sono, come è stato ben detto, in viaggio continuo traverso gli organismi: ma se il corpo è in continua trasformazione, e intanto le funzioni vitali mantengono il loro equilibrio, è necessità porre a direttrice degli atomi e a conservatrice di questo equilibrio una forza che non sia nè gli atomi stessi, nè l' organo: e da ciò che appena mancata la forza che si dice vita, il corpo organico si scompone, e la chimica non ha potuto [illegible] nè organi, nè esseri viventi, quantunque pretenda [illegible] che non v' abbia affatto differenze, secondo il [illegible] tra il mondo organico e il mondo inorganico [illegible]

(1) Così a proposito il Flammarion: [illegible]

vita, o signori, sarà sempre un principio; non mai un resultamento: l' organismo non comincia ad esser vivo quando è compito, ma sin da quando si è mosso ad essere un che di organico quel che va divenendo corpo organizzato: la vita allora potrà essere apparente, ma pure c' è stata sotto la vita latente, non manifestatasi che a certi gradi della subordinazione, che van pigliando le parti costitutive dell'organismo (1). Quando già abbiamo la cellula, la vita è bella e buona apparente; al di là della cellula la vita è stata nella forza stessa de' principii primi posti dall'atto creativo; sì che lo studio della creazione organica è necessità ci conduca, come eziandio vuole il signor Virchow, *da vivente in vivente sino al Signore della creazione.* La scienza chimica non potrà mai trovare le fonti della vita, alle quali attinge a suo uso la forza vitale organizzatrice, imperocchè l'elemento che scapperà sempre ai suoi sperimenti e alla sua analisi non è fisico, ma metafisico, e lo governa la *intelligenza ;* « essendo dimostrato, ci avvisa il Flammarion, che la *circolazione della materia* non si compie se non sotto la direzione di una forza in-

le mond organique et le monde inorganique! Mais il n' y a au monde une proposition plus fausse que celle là. Les réactions qui s'opèrent dans les corps vivants sont bien loin d' être identiques avec celles que l'on peut faire avec les mêmes liquides dans une cornue de laboratoire. Les forces organisatrices, comme le dit Bichat, échappent au calcul, agissent d' une façon irrégulière et variable. Les forces physico-chimiques au contraire, ont leurs lois régulières et constantes . . . Il est contraire à la vérité de prétendre ques les phénomènes physiologiques puissent s' expliquer par la physique et la chimie, que les réactions aient lieu dans l'organisme comme au dehors. La physique et la chimie se touchent parce que les mêmes lois président à leurs phénomèns; mais un immense intervalle les sépare de la science des corps [illegible] parce qu' une énorme différence existe entre ces lois e[illegible] la vie. » v. *Dieu dans la nature*, L. II, la vie, p. 146. 1-7.P[illegible]

(1) v. Bouillier, *Le principe vital et l' ame pens[illegible]* Par. 18;3.

telligente » (1). Anche lo Spencer di là della sua *evoluzione* pone l'*inconoscibile*, innanzi a cui si resta la scienza, per dar luogo alla *fede*, posta da limiti che la nostra intelligenza non può passare (2).

Il mistero, intanto o signori, copre le fonti della vita di velo inaccessibile: i fisiologi che ne han voluto dar le ragioni e porre delle definizioni, non son venuti a conchiudere con una tautologia se non che *la vita è la vita* (3). Ma il principio della forza vitale l'ha vinto sulle dottrine de' meccanici (4), e l'antico dinamismo è tornato nuovamente nelle scuole fisiologiche e nelle filosofiche a pigliare il posto che gli appartiene, sia sotto le forme de' sistemi panteistici, sia sotto l'insegnamento opposto della

(1) V. Flammarion, *Dieu dans la nature*, p. 158, ed. cit.

(2) « Cette conception d'un pouvoir incompréhensible, que nous appelons omniprésent, parce que nous sommes dans l'incapacité d'en fixer les limites, est précisément ce qui sort de base à la Religion. » v. Spencer, *Premiers Principes*, Pr. Part. *L'Inconnaissable*, ch. V. p. 105. Par. 1871.

(3) « S'il fallait définir la vie d'un seul mot, je dirais: La vie, c'est la création... ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, c'est la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres et d'après une idee définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie ». Bernard, *Introduct. à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 161.

(4) Herbert Spencer ha detto recentemente che la vita sia una *coordinazione di azioni* (Principles of biology P, 1. c. 4). Ma per darsi azioni già c'è vita, e per la *coordinazione* già c'è il principio ordinatore antecedente alla *coordinazione*. Il respingere dall'organismo la direzione plastica, la *vis formativa*, è una contraddizione, in che è caduto lo Spencer pel suo odio alla finalità nelle cose, e la spiegazione meccanica cercata per la vita nella natura, col principio della [illegible]. Ma, è stato saviamente notato sul proposito dal Janet, [illegible] ait, soit qu'il n'y ait pas évolution, le problème [illegible] biologique dépasse la portée de la mécanique [illegible], App. p. 709. Paris, 1876.

creazione. Da Giordano Bruno al Miceli e all'Hegel, il panteismo è stato dinamista, e una vità universale informa, trasforma ed anima tutte le cose: da Mosè che in capo alla sua Genesi pone il dogma di creazione, sino ai nostri ultimi filosofi italiani, i cui sistemi son governati dal principio creativo, lo spirito di Dio che è spirito di vita alia per tutto, feconda tutto, fa tutto vivente, tanto che non manca oggi chi creda, anzi sostenga, che tutti gli elementi siano animati. Da' licheni alle quercie più smisurate di America o al baobab africano; dagl' infusori invisibili ad occhio nudo ai più sformati cetacei, o all' elefante primitivo; noi troviamo moto e vita ed anima: ma i misteri stessi della vita dell'uomo sono nella pianta umilissima o altissima, nell'animale che è il *minimum* del suo regno, e nel *maximum* che può portar torri di armati o parere in mare scoglio irremovibile. La vita è in verità un mistero all' essere stesso che, dotato di coscienza, sente o conosce di vivere, ma per nulla intende come viva, e che cosa sia essa forza o virtù che da tutti si dice vita. Ma delle due risposte che oggi, o signori, si danno da filosofi, e par che l'abbiano pure abbracciate i fisiologi; cioè, o che la vita sia la forza stessa assoluta, cioè Dio che si manifesti, per attrazione e repulsione nel mondo inorganico, per la vegetazione, l'istinto, il senso, la coscienza nel mondo organico, e vivente; sicchè è forza di affinità e di coesione nel cristallo, ne' minerali, ne' metalli, ed è istinto nell'animale bruto, senso e anima nell' uomo; o che la vita sia un che di misterioso, ma una forza primitiva dipendente dalla forza creatrice, e che anteceda la formazione di cui è principio organatore negli esseri viventi; noi ci tenghiamo alla seconda, la quale non confonde tutto nell' unità di una vita universale, ma distingue esseri viventi dai non viventi, e le famiglie de' viventi tra loro, non per accidentalità di forme e di *cieca evoluzione*, ma per intelligenza di fini e permanenza di tipi, dalla cui armonia è fatta la bellezza dell'universo; o se vuoi, è resa più razionale la vita che si vuol porre in tutta la natura (1).

(1) Il Laugel dice che la vita nel corpo vivente sia l' insieme

L'illustre Liebig trova, o signori, nello studio della natura la storia dell' onnipotenza, della perfezione e della sapienza dell'Essere infinitó ; e crede pertanto che senza la cognizione della storia delle opere divine l'intelligenza umana non riesca al suo perfezionamento, nè saprà bene intendere sè stessa o aver coscienza della nobiltà dell'uo-

stesso e l' integrale delle forze fisico chimiche e fisiologiche di natura speciale, che mantengono le forme organiche per la loro continua azione in esso corpo, anzi le forze predette non sono che « le trasformazioni varie e perpetue di una stessa energia potenziale, la quale varia anch'essa col tempo, l'età, la razza, lo stato di salute. » La vie n'est point logée en quelque centre de gravité: elle emplit le corps entier . . . Quelle est pourtant la tâche assignée, dans l'ordre naturel, à cette énergie ingouvernable qui travaille sourdement dans la nuit des organes internes, dans les replis de la fibre musculaire, dans les méandres capricieux de l'appareil circulatoire, dans les roides enlacements des cartilages et les pores rogueux de l'ossature ? On en voit une tout d'abord, qui est la conservation et le développement de l' individu; au second plan, apparait la conservation et le développement de l' espèce... La puissance *directrice et géométrique* de la vie est ce qui étonne et confond l'esprit, car il n' y a rien d'arbitraire en cette succession de formes qui grandissent et se rapprochent son cesse d'une certaine figure idéale: les premiers mouvements du germe y tendent déjà... Bien que les formes de la vie fléchissent, se dégradent ou s'affinent sans cesse, une force cachée tend à les retenir entre des limites idéales et permanentes... L'évolution silencieuse et invincible des formes organiques obéit à des lois éternelles. Van Helmont plaçait dans l'oeuf un *archeus faber*, une *idée*, pour diriger l'évolution. Dès les premier mouvement de la vie, quand les premiers atomés se cherchent avec un lent effort dans le vitellus, tout est déjà cordonné, tout est prévu. Dans la simple cellule qui doit devenir l'être, gît une idée évolutive tellement complexe qu'elle renferme, outre les caracterés spécifiques, les moindres accidents de l'individualité... le mécanisme des forces vitales s'asservit à une idée directrice, à la conservation de formes ou de types organiques... Une finalité obstinée se cache dans la nuit hideuse du monde embryonnaire..» v. *Les problèmes de la vie*, ch. VII. p. 71-77 Paris 1867.

mo tra le cose che fanno l'universo. Nè per altra ragione, o signori, la scienza del mondo è entrata sempre sin ab antico nella filosofia, comunque si avesse voluto questa qualche volta restringere a sola teorica delle facoltà umane, e non a scienza universale, com'è di fatto, e noi la tenghiamo. Il secolo nostro è stato inteso più che altro alla scoperta delle leggi che reggono i fenomeni chimici, fisici, organici, sì nella natura vivente, come nella non vivente; e più che altro ha penetrato ne' fenomeni delle forze fisiche, con l'opera delle quali il peso, l'elettricità, il magnetismo, il calore, danno le proprietà e lo stato de' corpi, donde le forme del mondo fisico, e la materia de' regni organici, informata oltre dell'affinità e coesione, della dilatazione e contrazione, della repulsione e della attrazione, da una *forza*, che per primo si presenta allo studio del naturalista in quel punto sferico o celletta, donde per così dire si affaccia la vita, pigliando le forme che si dicono *organi*, e cominciando l'opera organica che si dice *funzione*. Si è trovato che la cellula sia la prima a rappresentare la formazione organica, siccome il punto di mezzo per cui dalla cristallizzazione o dalle forme rettilinee si passa all'organismo o alle forme curvilinee; e per la cellula il fluido, che è il primo in natura, si forma in solido organico; sì che già fu detto che il cristallo rappresenti l'atto primo, e la cellula l'atto secondo della creazione. Così nell'immenso sistema cosmico si potrebbe dire che la nebulosa sarebbe stata la cellula del sistema planetale; sì che le nebulose già uscite di tanto lavorio siano i soli, o le stelle che fanno di centro a corpi minori, ai quali può dirsi comunicano la vita, che già si fa apparente nel moto e nella continua loro durazione. Può ben dirsi che una forza interiore muti, e trasporti continuamente la materia, sì che come ha detto il Flourens a proposito della vita nell'organismo animale, non è la materia che vive, ma c'è una forza che vivendo nella materia la muta, l'agita e la rinnovella incessantemente (1). Pertanto, quando si è

(1) V. *Della vita e della Intelligenza*, pref. p. 4, trad. ital. Palermo 1861.

contraddetto al Bichat nel riguardo fisiologico che la vita sia l'*insieme delle funzioni che resiste alla morte*, ciò che varrebbe essere l'effetto del composto resistente alla scomposizione; si è posta la vita in una forza primitiva, permanente sotto la mutazione della materia; forza immateriale, o unità che compone la moltiplicità. E se nell'organogenia non si vede che la moltiplicità, e valere sopratutto la forza centripeta e l'assimilazione; il principio che non si vede è l'unità che ordina e compone la moltiplicità, dando la forma e il sistema, donde l'organismo e l'apparizione della vita, cioè della forza immanente ed una nella mutazione e varietà della materia (1). Da ciò, che la vita qualche volta è solamente latente e non apparente, e che spesso c'è più vita dove non si è creduta, e si trova un mondo di viventi dove apparentemente c'è corpo inorganico e non vivente (2).

(1) « Il est bien vrai que tout dans la nature se forme, s'organise, se développe, se conserve par des compositions, des combinaisons on des assimilations d'éléments soumises à des lois connues. Mais, si ces lois expliquent comment les éléments se composent, se combinent, s'assimilent, elles n' expliquent point pourquoi ces éléments obéissent dans ces diverses opérations à une direction vers un fin determinée . . . . . S' il est démontré que l'organisation est la condition de la vie, il ne l'èst pas moins que la vie, ou plutôt l'être vivant, est la cause de l'organisation, cause finale et créatrice tout ensemble. » VACHEROT, *La science et la conscience*, ch. I. p. 46-47. Paris, 1870. E così sul proposito il Puccinotti: « La materia non può dare che materia: raffinatela quanto vi piace, riducetela alla più impercettibile molecola o cellula elementare, ella non sarà mai altro che materia: le forze che la combinano, che la conformano e la trasformano son fuori di essa, ad essa unite, ma non con essa confuse: essa non è che lo strumento passivo della manifestazione della loro immensa attività, ossia della vita degli esseri, della vita fisica del mondo. » *Proemio alla Stor. della Medicina*, § VII.

(2) « Egli è indubitato, nota il Rosmini, per la storia delle scien-
« ze naturali, che più si osserva e si sperimenta, più si allargano
« i confini del dominio della vita. La sensività data da Haller a

A quest'uopo si è fatta una distinzione dal Rosmini in *vita di continuità*, *vita d'eccitamento* e *vita d'eccitamento rinnovantesi:* la prima sarebbe propria de' singoli elementi l'un dall' altro separato; la seconda degli elementi uniti, aggregati, ma non organati; la terza della compiuta organizzazione, per la quale appariscono di fuori i fenomeni vitali, e il movimento intestino si fa permanente. Nel primo caso la vita è nella omogeneità, nel secondo ha con sè l'eterogeneità, nel terzo ha fatto ed ha un sistema, che è organismo vivente, pianta, animale. È da ciò, ossia a causa dell'aggregazione similare, che nessun segno di vita si vede apparire nei minerali e nei metalli; come ben apparisce al contrario nei vegetabili di composizione più complicata ed eterogenea; ma più di tutto nell' animale, di organismo più complicato, più eterogeneo e più perfetto della pianta.

Io non posso più a lungo trattenervi sopra una materia che sarà da voi studiata specialmente, quando da questa Scienza Prima passerete alle scienze naturali, e vi occuperete di proposito della vita o vegetale o animale, secondo gli studi che sceglierete. Ci basti, o cari giovani, che la natura è di fatti viva, e che la vita non è un effetto, ma un principio, il quale come forza semplice e immateriale, e come posto dall'atto creativo, con qualche ragione ta-

« certe parti del corpo, fu estesa successivamente da' fisiologi ad « altre ed altre. La scoperta de' polipi, degli animali infusorii, de' « movimenti spontanei, di cui sembrano dar segno i globuli del « sangue ecc., ed altre innumerevoli, assicurano che vi ha vita in « infiniti corpi, che in apparenza sembrano e si reputavano prima « al tutto inanimati. A Ehremberg parve di riconoscere che diverse « rocce, e specialmente il tripolo, siano composte di gusci d'ani- « mali. Mauld credette avere scoperto che il tartaro de' denti era « quasi un guazzetto d'animaletti. I signori Payen e Mirbell pre- « tendono che i vegetabili siano un ammasso d' innumerevoli be- « stiuole microscopiche. » V. *Psicologia*, Libro IV, cap. XIV, art. V, p. 120. Nap. 1858.

luni anche dei Padri (1) han creduto che dal sacro storico della Genesi fosse stato significato in quello *spirito del Signore che camminava sopra le acque*, ovvero le *covava* o *fecondava* secondo il testo, in sul principio della cosmogonia (2).

Si può adunque conchiudere, o giovani:

1.

Che delle due dottrine sul tempo e lo spazio, quella dei panteisti e l'altra del Clarck e Newton, nessuna si può accettare, stante la prima non poter ammettere tempo e spazio reali, per la contraddizione della successione e della estensione nella sostanza Una e Assoluta; e la seconda portare in Dio, dicendo che il tempo e lo spazio siano assoluti e quasi attributo di Dio, quel che non potrà mai essere di Dio.

2.

Il Rosmini, sottosopra come il Kant e il Fichte, fece subbiettivi sì il tempo come lo spazio *puri;* quando il Gioberti li volle oggettivi, ma non fuori della possibilità delle cose racchiusa nella virtù creatrice dell'Ente. Noi non tenghiamo una dottrina che parli di tempo e spazio *puri;* e però diciamo che lo spazio e il tempo non sieno cosa per sè distinta e contenente dei corpi, bensì le forze

(1) V. S. Teofilo antiocheno sul passo di Mosè: *Et spiritus Dei ferebatur super aquas.* Ad Antolyc. II. XII, cit dal Rosmini, *Psicol.* lib. IV, c. XV, *art.* III.

(2) Così il Puccinotti: « se si volesse salire tutti a quell'altra estrema e più soddisfacente aspirazione intorno alla Causa prima della vita, bisognerebbe dire: *La vita è la Creazione:* ed a chi domandasse che cosa è la Creazione, rispondere che *la C*[illegible] *Vita;* la vita che il creatore impartiva, creandolo, al[illegible] v. *Fisici e Metafisici, Lettera alla M. Florenzi Waddi*[illegible] lume *Il Boezio ed altri scritti storici e filosofi*[illegible]

cosmiche stesse che hanno virtù di estendersi e di svolgersi, e di fatto si estendono e svolgono portando con loro lo spazio e il tempo, che sono già obbiettivi, ma non hanno realtà a parte delle dette forze, o assoluta.

3.

Il Bain, a proposito del tempo e dello spazio, non concede al Kant che noi portiamo da natura il concetto del tempo, prima che fossero in esercizio i nostri sensi: ma avvisa che « *il tempo è inseparabile dalla natura del nostro spirito*, e tosto che noi ci moviamo, o usiamo la vista, o intendiamo, o pensiamo, ovvero proviamo qualche piacere o qualche dolore, noi creiamo il tempo. » E così, se la nozione del *tempo* ci è data da' sensi e da' nostri sentimenti, la esperienza del movimento e della resistenza ci dà quella dello spazio, concezione che nasce dalla esperienza della materia, onde la resistenza, e dall' altra del vuoto, onde il movimento, imperocchè « ove finisce la resistenza e comincia la libertà (del movimento), ivi è lo spazio; e ove finisce la libertà e comincia l'ostacolo, ivi è la materia (1). Pertanto non c' è pel Bain nè spazio, nè tempo infinito, nel senso ontologico: la loro nozione si riduce a significazione di un fatto subbiettivo, sentimento di resistenza e sentimento di libertà nell'azione; nè l'infinito fuori di noi è altro che voce poetica e d' imaginazione, di cui non deve occuparsi la scienza.

La scuola positivista, predicando il subbiettivismo e la negazione dell'infinito, non può che trattare assai leggermente la questione del tempo e dello spazio, difficile tema di severa speculazione. Per lo Spencer poi che dà come fondamento del suo sistema intorno al conoscibile la *relatività* di nostra cognizione, sì che « la relazione è la forma universale del pensiero »; così dopo aver premesso che vi sono due ordini di relazioni, l' uno *di seguenza* e l'altro *di coesistenza*, cioè l'uno dato in ogni cangiamento

(1) v. BAIN, *L'Esprit et le corps*, p. 275 e segg. Paris 1876.

di conscienza, l'altro fatto dal presentarsi i termini della relazione così in un ordine, come in un altro, e non già in un solo e medesimo ordine, siccome nel primo, ci definisce il tempo e lo spazio: « La concezione astratta di tutte le seguenze è il Tempo. La concezione astratta di tutte le coesistenze è lo Spazio (1) ».

4.

La dottrina dell'Hegel che fa del tempo e dello spazio *puri*, lo *stato d'indifferenza*, o l'universalità astratta degli elementi della natura; e del tempo o dello spazio concreti la *esteriorità* stessa della Idea che si fa natura, ovvero si pone nel secondo momento dell'Essere universale; non fa che portare a natura obbiettiva del tempo e dello spazio, la forma subbiettiva data loro dal Kant e dal discepolo Amedeo Fichte.

Lo spazio e il tempo sono fatti nella sana Cosmologia dal punto e dal conato, sotto cui c'è la forza semplice che è il primo principio delle cose, si dica *monade*, o *numero* alla pitagorica, o principio metafisico, come meglio piaccia.

5.

L'individuo, e prima l'atomo, vengono dal semplice che debba di necessità antecedere l'unione, donde esce il sistema; essendochè l'individuo, giusta il Virchow, è una società, uno stato organico. Le forze vitali sono poi tutte sottordinate a una forza che le governa, insieme con le forze meccaniche e fisiche, ed è nel vivente l'anima; sopra la quale, così come sopra tutte altre forze, è la forza prima, infinita, assoluta, che antecede tutte le forze, perocchè le crea. Da vivente in vivente si va sino al Signore della creazione.

(1) v. *Premiers Principes*, Deux. Part. ch. III. p. 172-73. ed. cit.

6.

Si è risposto intorno alla vita nel mondo, o che la vita sia la forza stessa assoluta, cioè Dio, che diversamente si manifesta secondo la gradazione degli esseri; o che sia un che di misterioso, ma una forza primitiva dipendente in ogni essere, che vive, dalla forza creatrice, e che antecede la formazione, di cui è principio organatòre, negli esseri viventi (1). Noi stiamo per questa seconda dottrina, perchè la più conforme al dinamismo universale, e la più ragionevole e rispondente alle osservazioni della scienza naturale, la quale colle sue dottrine dalla persistenza e indestruttibilità, della correlazione e della trasformazione delle forze; della evoluzione, della dissoluzione, e del ritmo, come ha detto lo Spencer (2), del movimento; dovrebbe conchiudere a tutt'altro che al meccanismo della natura, e a dire col Buchner, che la *forza vitale* sia oggidì relegata nel numero delle finzioni, stante che essa altro non sia che il prodotto delle forze inorganiche agenti sopra sè stesse (3). La vita è poi apparente o latente; ma sempre sotto l'apparente c'è la latente, e il Rosmini ha distinto *vita di continuità*, *vita d'eccitamento* e *vita d'eccitamento rinnovantesi*; la prima nei singoli elementi, la seconda negli elementi uniti; ma non organati, la terza nella compiuta organizzazione per la quale appariscono i fenomeni vitali, e si fa permanente il movimento intestino.

7.

La vita non è un effetto, ma un principio, il quale come forza semplice debba essere distinto dalla materia, e solamente posto per modo immediato dall'atto creativo.

(1) v. BOUILLIER, *Le Principe vital et l'ame pensant,* ch. III, IV. Paris 1873.
(2) v. *Premiers Principes,* Deux Part. ch. X, XII. ed. cit.
(3) v. *Forza e Materia,* cap. XVIII. p. 291. ed. cit.

LEZIONE III.

IL MONDO DEL P[illegible] [illegible] IL REGNO DELL'IDEE, E L'UNIVERSALE ANTE REM, E IN RE.

Le cose dette innanzi intorno alla creazione e formazione e alla vita nel mondo, ci portano, o signori, alla idea della ordinazione, dapoichè le forze cosmiche nello svilupparsi pigliano proprie forme, che unite insieme danno l'ordine, che è la disposizione all'unità di quelle parti che per sè rappresentano la varietà. Se non che, dove è disposizione si trova eziandio la rappresentazione di una idea ordinatrice; e siccome non può star questa idea senza un soggetto cui appartenga, è posta insieme la realtà di una Intelligenza la quale armonizzi la varietà nella unità.

Risalendo ai primi tempi della storia della scienza, troviamo che Anassagora (1) disse nello studio del mondo doversi già studiare l'Intelligenza o la Mente ordinatrice; Intelligenza che col mondo non può essere confusa per gli opposti caratteri di causa ordinatrice assoluta, e di effetto ordinato relativo. Onde, per l'ordine c'è la manifestazione della Mente, e nel mondo reale c'è dato il mondo ideale, senza cui il reale non sarebbe stato nemanco possibile. Il Logos di Platone è appunto il Mondo ideale che è l'esemplare del reale, e dal quale partono per così dire le forme o similitudini a far uscire fuori della materia le cose, di che è fatto il grande corpo dell'Universo, mosso dalla grande Anima media tra Dio, le Idee, e il Mondo, e detta la Psiche cosmica; principio secondo Giordano Bruno della vita universale. Al Logos o Pensiero divino gli esemplari, al Mondo appartengono gli esemplati, mentre la forma ordinatrice di queste cose esemplate, o la virtù che le informa, è propria della Psiche cosmica.

(1) v. PLUTAR. *Della opinione de' filosofi*, Opusc. cit. — *Fragmenta. philosoph. graecor. colleg.* MULLACHIUS; t. 1. Fragm. Anaxag. 6. 12. Par. Did. 1860.

Ora, o giovani, i tipi o modelli della Intelligenza ordinatrice del mondo, devono essere al certo perfetti, come divini, eterni, infiniti; e poichè questa perfezione non può aver compiuta la sua rappresentazione, resta sempre un ideale a cui devono continuamente ravvicinarsi, per rappresentarlo, le cose del mondo: nel che riponesi appunto lo sviluppo e il progresso, che nella sua ultima trasformazione o nel suo compimento è chiamato *fine*. Il qual fine però non importa annichilamento; conciossiachè l'annichilamento o il nulla non potè esser la causa finale della mente divina: tanto che il fine del mondo non potrà essere se non la totale trasformazione, per elevazione, di quel che era a principio; nel che consiste la palingenesia, collegata con la cosmogonia; entrambe fuori del tempo e dello spazio, ed appartenenti al soprannaturale.

Il qual soprannaturale si trova nella cosmogonia, perchè la natura quando comincia ad esistere non può cominciare dal naturale; e si trova nella palingenesia, perchè non sarebbe essa tale se seguitasse ad esistere la natura. Di più, il soprannaturale ritrovasi eziandio nella esistenza naturale; perocchè avendo il mondo l' esistenza non in sè, ma in un altro essere, l' azione di questo perdura sovr' esso che è conservato per una continua creazione, o per una azione continua immanente nel suo effetto, fintanto che continua il volere l'effetto nella Causa, la quale è infinita nella sua virtù, e però creatrice..

Quando Giorgio Hegel conchiudeva la sua Logica con la sentenza che l' *Idea che è costituisce la natura* (§ 244), e indi nella Filosofia della Natura diceva che la nozione per la sua essenza è immanente in tutte le cose, e quindi nella Natura in sè stessa (1), era già posto che il mondo non sia che il Pensiero in fatto o esistente obbiettivamente ed esteriormente; sì che nel reale era riguardato l' Ideale. Se non che, il panteismo guastò tutte le applicazioni della dottrina hegeliana; e la bella teoria platonica delle Idee

(1) V. *Philosoph. de la Nature. Introd.* § 245. Paris 1863.

come esemplari delle cose, sì che il mondo sia l'imagine del Logos divino, fu perduta nella immedesimazione sostanziale dell'Ideale e del reale, di Dio e del mondo. Ove la natura è posta come un *momento necessario dell'Idea*, dal quale indi essa Idea s'innalza a pensarsi come idea e come idea pensata (1), invano si vuol tener conto della natura dentro il pensiero, e della natura fuori del pensiero; è sempre una stessa esistenza, benchè sotto due facce ; e invano si vuol distinguere un pensiero della natura che è in Dio, e la cosa pensata che sarebbe il mondo. Il nostro Giambattista Vico diceva che le cose sono *pensieri di Dio*, stantechè volgarmente noi chiamiamo le statue e le pitture *pensieri degli autori;* ma sono pensieri di Dio non per immedesimazione che ci sia tra i tipi eterni o l'Ideale, e la rappresentazione di essi tipi fatta nel tempo e nell' ordine del finito, bensì perchè *Dio coll' intendere genera il vero divino*, *fa il vero creato* (2). Pigliando adunque il mondo come esistente nel Pensiero divino, è questo Pensiero istesso; ma fuori di Dio è la rappresentazione del pensiero divino, e sostanzialmente n'è distinto, come la copia non è mai l'esemplare, o la pittura e la scultura non mai lo stesso pittore o scultore che l' abbia fatto. S. Tomaso insegnava sul proposito che tutte le cose sono in Dio come in primo esemplare, ma gli esemplati, aggiungeva, si conformano all'esemplare secondo la ragion della forma, non secondo il modo di essere, il quale diversamente è nell'esemplare e diversamente nell'esemplato, come diversamente sta la forma di un palagio nella mente dell'architetto, e il palagio stesso che fuori del pensiero ha suo essere materiale e sensibile, quando nel primo stato ha essere immateriale e intelligibile. Pertanto, le forme delle cose viventi nella mente divina hanno un essere divino, ma le rappresentazioni di esse forme poste ad esistere in sè e quindi fuori di Dio, non posson mai avere lo stesso essere, ma tutt'altro, cioè temporaneo, contin-

(1) V. Op. cit. *Introd. du traduct. A. Vera*, ch. III.
(2) V. *Dell'ant. sap. degl'Italiani*, c. VII.

gente e limitato, non necessario, eterno, infinito come è l'essere di Dio. Nè quando Platone diceva che le Idee son più vere che le cose, ombre delle Idee, era altra teorica di questa di s. Tommaso, che pone esser le cose così considerate più vere, perchè sono nelle Idee, o nella mente di Dio, anzichè in sè stesse; stante in Dio avere essere increato, in sè essere creato: ma, per l'essere materiale o proprio al contrario son più vere in sè, che nelle Idee, nelle quali non sono che in potenza, quando in sè sono già in atto benchè determinato e finito (1). Da ciò, che quel che è stato fatto *era vita in Dio*, come lo è sempre; essendo in Dio il medesimo il vivere e l'intelletto, quel che s'intende e l'atto stesso dell'intendere: ciò che è in Dio come inteso, è il vivere suo medesimo, o la vita stessa divina; e poichè tutte le cose che Iddio ha fatte, sono in lui sempre come intese, ben può dirsi da questo lato che tutte le cose quali Pensiero di Dio siano la vita sua stessa (2). Guglielmo Schelling, o signori, ha detto che l'Assoluto riconosce l'identità che c'è fra sè stesso e le cose che sono in lui; e questo ben si potrebbe ricevere nel senso medesimo di S. Tomaso e di Platone; ma aggiungendo che tutto ciò che esiste, esiste nell'Assoluto, nè abbia altra realtà che quella che si hanno in noi le nostre idee, di modo che « ciò che noi chiamiamo gli obbietti della natura, non « sian altra cosa che le idee stesse dell'Assoluto, e le forme « delle sue idee, » un panteismo idealista e soggettivo, an-

(1) « Domus nobilius esse habet *in mente* artificis quam *in materia;* sed tamen *verius* dicitur domus quae est in materia, quam quae in mente. quia illa est domus *in actu*, haec autem domus *in potentia.* » *Summ. tot. Theol.* P. I. Q. XVIII, art. IV.

(2) « Quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita [illegible] » S. Tom. *Sum. theol.* I. l. cit. La dottrina sul proposito [illegible] naventura l'abbiamo esposta nello scritto *La teorica* [illegible] *chetipe nelle tradizioni italiane.* — S. Tommaso, S. [illegible] Marsilio Ficino, T. Tasso. v. *Scuola, Scienza,* e segg. Pal. 1874.

ziché realista e obbiettivo quale il pretendeva il filosofo di Léonberg, piglia il luogo della sana dottrina delle scuole cristiane, o della platonica perfezionata dalla filosofia cristiana; e la contradizione consueta si manifesta ad ogni passo. Da siffatto principio vien la dottrina, esposta nel dialogo *il Bruno*, che l'idea che apparisce come reale nella temporalità, non sia che una opposizione tra il pensiero e la intuizione in seno dello stesso Assoluto, o una imitazione illusoria dell'assoluto realtà, che nasce necessariamente finita, ma è tale soltanto relativamente: « giacchè per vero il finito non esiste per sè stesso; ma soltanto esiste l'unità del finito coll' infinito (1); » stante l' assoluta identità del pensiero e dell'essere nella intuizione, e l'indifferenza del conoscere e dell' essere nell' Assoluto. La quale identità o indifferenza, distrugge, come più volte si è detto, il vero Assoluto, e non lascia che un fantasma, di che solo si può contentare la fantasia, non la ragione.

La sentenza del Vico, o giovani carissimi, ci dà la chiave come l'Ideale sia nel reale, e il reale o il mondo nell'Ideale, senza che si venga agli errori dell' antica scuola alessandrina, e della moderna tedesca. Le cose, ripeto col Vico, possono dirsi *pensieri di Dio*, perocchè Iddio coll'intendere da una parte *genera* il vero divino, dall' altra *fa* il vero creato: in questo *fa* è il secreto della scienza, e il fatto che nella realà del mondo ci sia il pensiero divino, ma distinto sostanzialmente da essa realtà, come il tipo o l'esemplare nella cosa esemplata, non mai come identità l'una dell'altro, di modo che per questa identità sia negata o confusa l'eternità e l' infinità del pensiero divino per un verso, e la temporaneità e limitazione della realtà del mondo per un altro verso. Quest'esemplare o tipo è il genere, o la specie, che considerati nella mente di Dio [illegible] considerati nella loro rappresentazione, [illegible] sono *in re*, e considerati nella mente

(1) [illegible] trad. della [illegible]renzi, p. 72-130. Fi-

nostra che li ha raccolti dalla cognizione delle cose fatte intelligibili per essa rappresentazione, sono *post rem*. L'essere il mondo fatto o creato, secondo che si è detto nella Parte prima della Ontologia, porta la conclusione che necessariamente esso sia la rappresentazione del pensiero divino in cui è la sua ragion di essere e la sua forma ideale; e porta eziandio ch'esso non sia confuso con la sua forma, per la ragion che non sarebbe di questo modo fattura e creazione divina, ma Dio stesso che non si *fa*, bensì necessariamente *è*, nè ha distinzione di forma e di materia, di possibile e di reale, d'idea e di fatto, nella sua eterna, immutabile, ed assoluta esistenza. Se si vuole pigliare il mondo nel suo Ideale, potrà ben dirsi o signori, senzache ci sia pericolo di panteismo, che il mondo così preso, stante l' Ideale essere eterno ed infinito, sia pur divino, o come diceva s. Tommaso, sia la vita stessa di Dio, secondo si legge in s. Giovanni (1): le Idee divine contengono virtualmente il mondo, che per la creazione realmente le rappresenta dentro i limiti dello spazio e la successione del tempo; e sono i veri Universali o i generi del sano platonismo, sostenuto da s. Agostino, da s. Bonaventura e da s. Tommaso. Ma, se il mondo si considera nel reale, allora è fuori di Dio, benchè non esista che sempre nella onnipotenza della virtù divina, e come rappresentazione de' tipi eterni della mente di Dio; e ha con sè tutti i difetti del finito, della contingenza, della temporaneità; di una realtà insomma che è fatta e creata, non è mai lo stesso Dio (2).

(1) « Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihilquod factum est. in ipso vita erat, ecc. *Cap.* 1, v. 3, 4. « Patet quod in Deo dicantur vita omnia quae sunt in ipso, tamquam in exemplari. » S. BONAV. *Distint.* XXXVI. art. II. q. 1.

(2) « Itaque nihil aliud est idea nisi exemplar rei in vi procreatrice à mente divina perspectum, quod exacte, et exquisite, adamussim (ut ita loquar) exemplariter omnia refert, quae in imagine, vel simulachro continentur. Haec autem exemplaria, cum infinita sint, omnia distinctissime percurrit Deus; ita ut cuncta concidat

La dottrina pertanto che le cose si vedono in Dio, come altravolta si è detto, si può bene interpretare di questo modo, che le cose per noi non sono esistenti se non in quanto ne abbiamo cognizione; e poichè ne abbiamo cognizione in quanto sono intelligibili, e l'intelligibilità loro obbiettivamente è la stessa della idealità che hanno nella mente divina, a ragione si può dire che le vediamo in Dio, cioè nel pensiero divino che esse rappresentano, tanto da poter dire, escludendo sempre la identità sostanziale, che non siano se non le idee divine esemplate in una realtà finita, contingente, passeggera. Nel pensiero di Dio l'esemplare è infinito, perchè potenzialmente racchiude infinite copie, e questo è il dire che il Mondo è in Dio *eminentemente*; nè mal si sarebbe argomentato il Rosmini, se, quando disse che noi abbiamo sempre con noi, perocchè ci è innata, l'idea dell'ente possibile, avesse fermato che è nell'intuizione degli esemplari divini che noi abbiamo la indefinita possibilità delle cose create, tirata dall'atto della loro esistenza per cui ci sono state intelligibili. Invece che *a priori*, quell'idea dell'essere possibile sarebbe stata *a posteriori*; ma sarebbe stata innegabile, e ben sarebbe servita alla spiegazione di tante idee, essendosi potuta trovare in noi anche appena data la prima affermazione di qualche reale. Così, il mondo sarebbe stato per noi nell'essere ideale, nell'universale; ma prima non avremmo trovato l'ideale se non nel reale, e nel parti-

minutissime, nihilque illius subterfugiat cognitionem, cum nihil quoque sit, quod a vi illa effici non possit. Quare, dum distinguit divina Mens infinitam illa vim procreatricem, illiusque diversos gradus ad proprias imagines refert; innumerabilium refulgent rerum ideae. quae nullo modo a vi illa distinguntur. Quo circa nulla erit dissimilitudo inter ideam, et rem, quae idea participat, sed res est ideae perfecta absolutaque imago in natura; Idea vero exquisitum exemplar in Dei vi procreatrice: hoc Theologi esse reale, illud esse cognitum appellant. Itaque idea est forma, quae extra rem existit, ad cujus similitudinem vis efficiens, quae intellectu utitur, semper exprimit effectum » v. CONTARENI, *De perfectione rerum*, L. I. p. 67. Venet. 1576.

colare; sì che pel processo divino innanzi è l'Ideale e poi il reale; nel processo umano non si può avere l'ideale se non nel reale; e però l'individuo dà la specie, e la specie il genere: e se il mondo è il pensiero divino esemplato nel contingente e nel finito, il pensiero divino è eziandio un mondo infinito ed eterno, (1) col quale gli antichi scambiarono la materia che da esso è informata, ponendola qualche volta con grande contraddizione eterna ed infinita, quando necessariamente la copia o la rappresentazione dell'Ideale divino, non potrà mai essere se non temporanea e limitata, successiva e molteplice (2), come il mondo delle cose reali poste nel tempo e nello spazio.

Eccoci adunque, o giovani, a queste conclusioni:

1.

Ove ci sia ordine, come è nel mondo, c'è la manifestazione di una idea, e però d'una mente ordinatrice; e

(1) « Verum etiam est, in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut ejus quod in possibilitate reale est. Propterea Intellectus Dei est regio veritatum aeternarum, aut idearum, unde dependent; et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret. Etenim opus est, ut si quid realitatis in essentiis, aut possibilitatibus, aut potius in veritatibus aeternis fuerit, haec realitas fundatur in aliqua re existente et actuali, et consequenter in existentia entis necessarii, in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile, ut sit actuale. » LEIBNIT. *Princip. Philosoph. seu Monadol.* pp. XLIII, XLIV.

(2) « le Idee di tutte le cose sono in uno esemplare eterno, che è di tutte le cose intelligibili il più degno e perfetto, e talmente in ogni parte perfetto che nissuna cosa intelligibile si ritrova che in lui non sia; e questo altro che il grande Iddio esser non puote. Ma che cosa più chiara si può dire che questa? Avendo Platone detto che Dio aveva fatto tutte le cose sensibili a somiglianza delle intelligibili, soggiunse che egli fece ciascuna cosa simile a sè, quasi volendo dire che Iddio e l'esemplare sia una medesima cosa. » v. M. FICINO, *Lettere*, t. I. p. 37. Venez. 1546.

ben disse Anassagora che nel mondo apparisce la Mente; nè esso sta senza la Intelligenza: Nel mondo reale c'è la manifestazione del mondo ideale; e il mondo non s'intende che pel pensiero, in cui ha la sua ragione.

2.

Il reale è imperfetto, come finito e temporaneo; ma il mondo ideale o nel Pensiero è perfettissimo; per la quale perfezione ideale o archetipa, il reale è capace di innalzamenti, tanto che possa rappresentare quanto meglio il suo esemplare, che è suo principio e fine nel tempo stesso.

3.

L'Hegel secondo il suo consueto confonde ideale e reale, Pensiero e mondo, quando insegna che *l'Idea che è costituisce la Natura*; e sarebbe vana nel panteismo la distinzione tra il pensiero del mondo, il quale è in Dio, e la cosa pensata che è il mondo reale; tutto è uno, benchè a due facce. Il Vico chiamò pure le cose *pensieri di Dio*, ma in tutt'altro senso del panteismo; e s. Tomaso dicendo che tutte le cose sono in Dio come in primo esemplare, distingueva bene la conformità degli esemplati all'esemplare secondo la ragion della forma, dalla conformità secondo l'essere, nel quale non ci può essere affatto identità tra l'esemplare e l'esemplato, secondo si propose di sostenere lo Schelling, quando dicea che l'idea apparisce come reale nella temporaneità, ma sempre in seno dello stesso e identico Assoluto.

4.

Ma, poichè il mondo è fatto, e l'infinito e l'eterno non si fa, ma sempre è; l'ideale non è lo stesso della sua temporanea e finita rappresentazione: l'Idea contiene virtualmente il Mondo, ma il Mondo non sarà mai l'Idea stessa che si rappresenta a sè medesima in realtà finita

e contingente, giusta i placiti del panteismo. Il mondo è in Dio e fuori di Dio: è in Dio come la copia nell' originale: è fuori di Dio, perocchè il finito non può essere infinito, il relativo Assoluto, il temporaneo eterno.

5.

La visione ideale potrebbe esser presa sul proposito in questo senso, cioè, che noi vediamo le cose in Dio, ovvero nelle loro idee, in quanto esse cose rappresentano il pensiero divino, e conoscendole abbiamo pertanto cognizione dell' Ideale divino che dà loro con l' esistenza l' intelligibilità, per cui già sono intese, o affermate. Se il Rosmini avesse trovato l' essere ideale nel reale, invece di volerlo che andasse innanzi a questo anche nell' ordine del conoscere umano, sarebbe stata molto ragionevole la sua dottrina, pigliando la indefinita possibilità delle cose dall' esemplare divino o idea, che infinitamente può essere ripetuta senza giammai poter mancare.

6.

Il reale o il mondo è nell' Ideale, perchè da questo ha forma; sì che potrebbe dirsi essere il pensiero divino specchiato nella sussistenza del contingente e del finito, da Dio stesso che n' è il creatore. Così l' Universale è in Dio *ante rem*, per la creazione come esemplare dell' essere creato è *in re*, e nella nostra cognizione si può dire *post rem*, perocchè senza il reale noi non possiamo mai cogliere l' ideale, che in esso è rappresentato.

LEZIONE IV.

Le Idee nel mondo, o il divino nella natura: il Bello nella natura e il Sublime; il maraviglioso, e l' oltranaturale. Il Bello nell' Arte.

Abbiamo considerato, o giovani, il mondo nel pensiero divino, ovvero il reale nell' Ideale; tocca ora ad attendere

all' Ideale nel reale, al pensiero o alle Idee come sono nel mondo. È questo per sè stesso invero argomento di alta speculazione; ma noi ne piglieremo quanto basterà al nostro intendimento, e quanto a me pare sia necessario nello studio che per noi si va facendo del mondo. Nè vi dirò che è nuova questa trattazione; chè anzi è antichissima, e Platone vi si fermò, dopo le scuole pitagoriche, più che forse sopra altra dottrina. La possibilità e la realtà della dialettica cosmica viene dal fatto che nel mondo ci sieno le Idee, ovvero dalla ragione intimissima che il reale ha nell' ideale, sì che per esagerazione si è giunto a dire che la vera realtà non sia che nelle sole Idee. Al che noi daremmo pure il nostro assenso, se per realtà si volesse intendere l' essere pienissimo, il quale non sarà mai dove c' è imperfezione e limite e contingenza, ma dove è perfezione infinita ed assoluto essere, com' è in Dio che è il sommo Ideale e sommo Reale nel tempo stesso, e da cui non son separate le Idee eterne, esemplari di tutte le cose, e ragioni o essenze come dissero le Scuole delle cose universe che fanno il mondo. L' Hegel poi e il Lamennais, il Rosmini e il Gioberti specialmente tra gl' Italiani, hanno nei tempi a noi vicini trattata sufficientemente questa materia, benchè con intendimenti diversi, e con diversi sistemi di filosofare. Il tedesco caposcuola pone per canone che la natura non è che l' Idea stessa, sebbene d' una maniera imperfetta, e che essa natura non fa che porre o effettuire successivamente le determinazioni contenute nell' Idea, passando dalla individuazione pura della *materia* alla *individualità naturale*, e poi alla determinazione della *subbiettività*, nella quale le differenze reali della forma sono ricondotte all' unità ideale che riflette sè stessa nell' *organismo* (1). La Nozione (idea) si trova nella natura da una parte come principio interiore; dall' altra come individuo vivente: tutto il muoversi della natura è il moto dialettico della stessa nozio-

(1) V. *Philosoph. de la Nature.* t. I, § 150 e seg. Paris 1863.

ne (§ 249). Con siffatti principii l' ideale e il reale sono tutt' uno, non c' è distinzione tra idee che sono esemplari e cose che sono esemplate, tra rappresentazione e tipo rappresentato; e non so come l' Hegel abbia combattuto la dottrina che nega la preesistenza dei tipi, quando la metamorfosi della natura pel suo sistema non è che la stessa metamorfosi ideale o della nozione della natura, che si rappresenta a sè stessa. Il Lamennais non si gettò ad un panteismo così esagerato come il tedesco, e volle, o meglio, intese sempre distinguere, come aveva pur fatto il nostro Miceli, il Mondo da Dio, il finito dall'Infinito: però, dà per assoluta scienza che tutto ciò che è risponde a una Idea che sussiste essenzialmente e da tutta l'eternità nel Verbo, e poichè non è che effettuazione di questa Idea, segue che in tutto ciò che esiste ci ha qualche cosa del Verbo o della Intelligenza, la quale esiste sotto differenti modi nei varii ordini degli esseri (1). La forma divina o infinita, veste tre principali ordini di forme o di nature create, che non sono se non *la stessa forma divina e infinità sotto differenti gradi di limitazione*. Il primo sarebbe quello degli esseri inorganici, il secondo degli esseri organici, e il terzo quello degli esseri intelligenti e liberi, fra quali l'uomo raccoglie eziandio i due ordini inferiori, e rappresenta pertanto la perfezione della forma, l'ideale quanto meglio si può rappresentare nelle limitazioni dell'Infinito, onde è fatta la creazione, da esseri che si trovano nel nostro mondo, che è la Terra. Nè sarebbe punto da rifiutare questa dottrina del Lamennais, se non si fosse dimenticato l'autore ch'egli era nella via stessa dell'Hegel, quando non la stabiliva sulla sostanziale creazione del mondo, ma anzi insegnava la limitazione di Dio in essere finito, e intendeva sostenere una creazione dentro la sostanza o essenza stessa divina, senza avvertire che un Dio che può limitare il suo essere in modo che sia nello stesso tempo infinito e finito, è un Dio contradditorio, e che la

(1) V. *Esquisse d'une Philosoph.*. Liv. III, ch. V. ed. cit.

creazione o sarà un atto che mette in essere sostanziale esseri che da loro non avean nè ragione nè virtù di esistere, o non sarà mai una creazione, ma una trasformazione, una emanazione, che immedesima Dio e Mondo, e per la contraddizione distrugge in sostanza quanto si afferma in parola. Nè dico poi della strana confusione fatta dal Lamennais tra le leggi divine e le naturali, le meccaniche o fisiche e le morali; tra la parola, il Verbo, il suono, la luce, l'elettricità, l'Amore divino, e il calorico, il magnetismo; confusione che fu abbastanza avvertita, nè noi avremmo tempo a notare.

Meglio che i due filosofi stranieri hanno evitato la confusione o la contraddizione, il Rosmini e il Gioberti; ai quali si può a buon diritto aggiungere il siciliano D'Acquisto. Il Rosmini, o signori, non pone affatto identità tra il reale creato e il reale divino: il sentimento nel reale creato, come l'uomo, è finito; e un sentimento consapevole finito, e il reale finito, sono termini identici. Or se non è il reale divino il reale della creatura intelligente che è l'uomo, « molto meno può esser tale, dice il filo« sofo roveretano, il reale proprio di quegli enti che non « hanno intelligenza, il quale è troppo inferiore e troppo « più limitato. » Il reale degli enti finiti, non è nè dell'essenza divina, nè fa parte di quest'essenza; è fuori di Dio, benchè esso sott'altro riguardo esista in Dio *eminentemente*, cioè come *obietto dell' atto intellettivo creatore* (1). Nel quale stato di obietto dell' atto creativo, il mondo è l'*affermazione creativa* che è nell'eternità, precedente il reale finito nella sua esistenza subbiettiva, cioè fuori di Dio, e fuori delle *idee* (art. XII), le quali sono l' esemplare che appartiene alla divina natura insieme all'affermazione creativa eterna che pone l'ordine della cognizione distinta o specifica nell'essere *iniziale*, dond' esce il reale. Al quale risponde in Dio « l' esemplare unito indivisibilmente al« l'affermazione divina dell'ente finito, che nell'esemplare

(1) V. *Teosofia*, v. I. Sez. IV, c. V, art. IX, X—v. V. c. 68, § 5.

« si manifesta » sì che nel detto esemplare affermato il reale finito c'è in forma obbiettiva analogamente a quello che accade nella nostra percezione intellettiva, per la quale vediamo il reale nell'essere obbiettivo. Il mondo reale adunque pel Rosmini è una forma subbiettiva finita, in sè esistente, dell'essere (*iniziale*); il mondo obbiettivo o ideale è Dio stesso; sì che « vi ha un'infinita distanza tra il mon-« do reale e subbiettivo, e il mondo obbiettivo in Dio, ed « una assoluta dipendenza di quello da questo (art. XII). » Il divino pel Rosmini è nell'obbiettivo, da cui dipende il mondo subbiettivo come rappresentazione del primo che è l'ideale o l'esemplare eternamente affermato reale: dalla quale rappresentazioni gli esseri intelligenti formano il loro mondo delle idee, riferendo i sensibili all'essere *iniziale*, analogo in qualche cosa all' esemplare divino, e sempre non assoluto ma relativo, nè mai identico al mondo stesso obbiettivo, che è in Dio « come in *causa esemplare eminente* (1). »

Noi altrove parlammo, o signori, di quest'essere iniziale del Rosmini, che si attua o si compie negli enti finiti; e non sapemmo persuadercene; così ci sembra eziandio di difficile intendimento, non potendo incolpare l' autore di panteismo, il dirci sul proposito che il mondo non è che la « forma subbiettiva finita dell'essere, e non l'essere; e « se questa forma subbiettiva finita dell' essere si chiama « *ente*, questa denominazione gli si dà, non perchè ella « sia l'essere, ma perchè *ha* l' essere, *è* sostenuta dall'es-« sere: gli si dà dunque la denominazione di ente per la « relazione intima e indispensabile che ella ha coll'essere « (art. XII). » Quest'essere generalissimo capace di forma infinita e finita, se mai fosse possibile, sarebbe, o signori, assai somigliante all'Identità assoluta dello Schelling, preso dal lato reale o concreto; o all'Idea Tutto dell'Hegel, preso dal lato astratto e logico, quantunque il Rosmini con grande acume vada notando le differenze fra il suo siste-

(1) v. *Teosofia*, vol. III, Sez. VI. c. IV. art. 3. p. 204. Tor. 1864.

ma e il panteismo ontologico, come il dice, nella più importante delle sue opere, che è la *Teosofia* (1). Onde è che non ci accontentiamo a questo proposito dell'ideale nel reale, ovvero nel mondo, se non della teorica che insegna che il reale sia veramente finito perchè limitato; ma, non è una forma finita dell'essere ideale o iniziale; bensì una rappresentazione (che perchè molteplice debba essere necessariamente finita), dell'ideale infinito, e assoluto e necessario; quando il reale del mondo è finito, relativo, contingente; è fuori di Dio, e l'ideale non è che Dio stesso. « Io ammetto, scriveva il Gioberti a un rosminiano, un solo ideale (nel senso già s'intende platonico), cioè l'ideale divino, che si può metaforicamente dire comunicato agli uomini, in quanto è conosciuto da essi: ma rigorosamente parlando, non v'ha dal lato della creatura che il conoscimento imperfetto, intuitivo o riflessivo, dell'ideale: l'ideale è sempre obbiettivo, divino, assoluto, incomunicabile, come le proprietà della divina natura (2). »

Dalla manifestazione o rappresentazioni poi di quest'ideale nel reale, del divino nel naturale, abbiamo, o giovani, quella cotal parvenza in mezzo alle cose della natura che si dice *bello*, e qualche volta *sublime*. Ma questa rappresentazione *formale* è tutt'altro della individuazione reale ed essenziale o *materiale* che si voglia dire, dell'Idea hegeliana nella contenenza della natura. Se ricordiamo la teorica hegeliana che il bello stia nella immediata unità della Nozione con la sua *esterna appariscenza*, sì che « il « bello si determina quindi come l' apparir sensibile dell'Idea; » siccome il primo essere determinato dall'Idea è la natura, *così la prima bellezza è la bellezza di natura* (3). Dapprima l'Idea o la nozione secondo l'Hegel non appa-

(1) v. *Teosofia*, v. II. cap. III. Tor. 1863.

(2) V. *Degli errori filosof. di A. Rosmini*, Lett. III, t. 1, Capolago 1846.

(3) V. HEGEL, *Estetica*, 1ª Parte, cap. I, § 3. Cap. II, § 1. Napoli 1863.

risce, ma è sepolta sotto la inanimata sensibile materialità, come per es. ne' metalli; poi comincia ad apparire ne' sistemi per l'uno e il diverso, che hanno insieme realtà in una certa unità ideale; finalmente la nozione non resta più immersa nella realtà, ma va ad una esistenza che sia intrinseca identità ed universalità, sia l'Idea come naturale, o la vita, stante solo il vivente organico essere la realtà compiuta della medesima negli ordini e nell'apparenza di natura. Se non che, nè manco, o giovani, tutto è bello nella vivente animale natura; poichè si possono trovar non belli molti animali, e un *paesaggio* la potrà vincere sopra una organica vivente figura; nè poi se la vita animale è culmine della bellezza di natura, l'Ideale può dirsi tutto nel naturale; c'è sempre nel bello di natura il difetto della limitazione, e questo difetto conduce di necessità la rappresentazione di un ideale che avanzi il bello naturale, e sarà, come effetto dello Spirito, il bello d'arte, sola realtà che risponda veramente all'Idea del bello. Nell' arte non c'è più l'immediato, il particolare, l'individuo; lo Spirito vi trova la sua libertà, perocchè è sparito l'accidentale, e l'Ideale vi sta proprio nella sua interna infinità (1).

L'Hegel, o signori, era necessità che innalzasse il bello artificiale sul naturale, dovendo stare alle ragioni della progressiva tricotomia del suo Assoluto; per cui, come pur insegnò lo Schelling, la divina manifestazione è sempre maggiore nelle opere dello Spirito, che in quelle della Natura. Ma, lasciando stare queste ragioni che il Gioberti ha bene esaminate nel suo libro sul Bello, intendendo penetrare egli il filosofo italiano perchè non assolutamente, ma relativamente il bello naturale sia di vero sottostante all'artificiale; si potrebbe, o signori, far buona al tedesco caposcuola questa dottrina sul bello di natura, come l' Idea manifestantesi nella sua apparenza sensibile vivente? Se la natura non è che questa reale apparenza della Idea, ove c'è la vita ci dovrebbe sempre essere il bello, e poi-

(1) V. *Op. cit.* Cap. III, § 1.

chè la natura tutta è vivente; tutta dovrebbe essere bella: conchiusione la quale che è contraddetta dal brutto e dal mostruoso, che s'incontrano spesso in natura; quantunque ci sia una novella scuola di romanzo e di teatro, che non metta più distinzione tra il bello e il brutto fisico, nè tra il bello e il brutto morale, e ci dia per modello gli eroi de' *Miserabili*, se non pur qualche cosa di più tristo e abbominevole. L'immedesimazione dell'idea e della realtà, sì che il reale è lo stesso dell'ideale, e viceversa, porta per la contraddizione (che inutilmente l'Hegel si affatica a coprire con la sua dottrina della limitazione in che si trova l'Idea nell'apparizione della natura), la negazione del bello naturale, che già l'Hegel ha confuso col brutto e con tutte le deformità che si possano trovare in natura.

Io dissi altrove, o giovani carissimi, e posi per formola estetica che: *il Bello assoluto per mezzo la natura e l' arte è la causa e il tipo delle bellezze relative.* Ora, ritornando alla presenza non panteistica, ma per creazione, dell'ideale nel reale, e alla contenenza formale di questo nel primo; crederei per primo porre la distinzione di Bello e bellezza, l' uno fuori gli ordini della relazione e della contingenza perchè assoluto ed eterno, l'altra dentro le cose della natura, che son simulacri o ombre delle idee, e bellezza relativa e caduca, e stante, come disse il Tasso (1), per partecipazione del Bello che è eterno e divino. Questa siffatta partecipazione è formale, come quella stessa che è nelle esistenze verso l'Ente, e già si è toccata; e mentre le cose son belle perchè rappresentano o se si vuol dire partecipano dell'ideale, il Bello sta sempre a sè immutabile ed assoluto (2), come l'ideale che è Dio stesso, ovvero

(1) V. *Op. filosof. Il Minturno, ovv. della bellezza.* Fir. 1845.

(2) v. MANSO, *Erocallia ovvero dell'Amore*, Quad. II. dial. VIII. Venet. 1628; e le nostre *Prelezioni di Filosofia*, VII. Dell'Amore ideale nella tradiz. platonica italiana: Marsilio Ficino. p. 205. Pal. 1877.

è quella *vita* del mondo che sin da principio fu in Dio secondo dice s. Giovanni. Onde, la natura è la materia nella quale il Bello assoluto crea la bellezza relativa, come speciale forma che rappresenti quanto si può dal finito l'ideale divino, e sempre ne' modi della relazione e della contingenza, non mai della necessità e identità, giusta i placiti del panteismo (1).

Questo poi che si dice della bellezza può eziandio dirsi del Suclime e della sublimità: l'uno non diverso dall'atto stesso creatore considerato nella sua virtù intensiva o estensiva, ovvero dinamica e matematica come disse il Kant; e l'altra ingenerata appunto dal primo nel mettere le cose net tempo e nello spazio, in che si spiegano o si estendono con virtù che imita la divina, ma, benchè indefinita eziandio nel concepirsi, è sempre non infinita, e però non divina, siccome è appunto la virtù dell'atto creativo, che è il sublime assoluto in tutta la sua obbiettiva realtà (2).

Alcuni poi confondono, o signori, il sublime col maraviglioso e l'oltranaturale; ma se da una parte il maraviglioso s'interpone tra il bello e il sublime, sì che nè è tutto e solo bello, nè tutto e solo sublime; ma qualche cosa che tramezzando i due estremi piglia nella fantasia un corpo *sui generis*, l'oltranaturale è contenuto nel maraviglioso, come fu saviamente avvertito (3), ed è veramente il lato ontologico del maraviglioso; che appunto è tale rispetto alla facoltà soggettiva, perocchè non è confuso colle cose naturali dell' ordine oggettivo. La maraviglia è posta in noi dall'essere non consueto l'obbietto appreso dall'intelletto o vagheggiato dalla fantasia; tanto che il Gioberti pose bene l'ignoto tra gli elementi del maraviglioso: l'ignoto fa spaziare la fantasia a sua voglia,

(1) v. nella *Teosofia* del Rosmini, v. II, Sez. IV, il cap. X *della bellezza*, p. 412 e segg.

(2) V. *Elogi e scritti vari*, p. 118-19, Pal. 1856.

(3) V. GIOBERTI, *Del Bello*, c. V.

e il maraviglioso già s'è impadronito di noi. Ma, anche il bello di qualche cosa non ci è sempre noto, e intanto conoscendolo non ci riesce maraviglioso: questo prova che più dell' ignoto nel maraviglioso c'entri del sublime; stante il sublime rapire a sè tutta la nostra virtù subbiettiva, e trasportarci fuori di noi in modo da dimenticare noi stessi, e restare tutto compresi da esso sublime.

Il maraviglioso che piglia nome dall' effetto subbiettivo, in senso rigoroso non può essere che l'oltranaturale, distinto esso pure dallo straordinario, e dal puro sovrannaturale, il quale è detto miracolo, e porta la trasformazione e l'elevazione istantanea di un ordine inferiore di cose a uno superiore per la virtù stessa della causa creatrice; quando l'oltranaturale non è che l'obbiettività del maraviglioso, e può non sempre esser vero o reale, come fa bisogno che sia sempre il sovrannaturale. L'oltranaturale della tragedia e dell' epica è maraviglioso, e pure spessissimo finto dal poeta: il sovrannaturale della Bibbia è più che maraviglioso, adorabile; e il suo riscontro potrebbe scorgersi benissimo mettendo a lato il Giove famoso di Fidia, e il Jehova della Bibbia (1), o l'Apollo della greca scultura e il Cristo dell' arte cristiana. Noi ci maravigliamo che all' inchinare del capo di Giove tremi il vasto Olimpo; ma siam sempre nelle imagini del finito, e appena è passato il naturale: se però leggiamo in Giob che Dio distende l'Aquilone sul vuoto, e tiene sospesa la terra sul nulla, che lega le acque nelle nubi, perchè non scendano a lor talento, e stiano così quanto la luce e le tenebre; che tremano a un suo accento e si sgomentano le colonne del cielo, vestito dal soffio del suo spirito (2); abbiamo allora il sovrannaturale in tutta la sua pienezza, e invece del maraviglioso ha preso il luogo il sublime per l'infinito che ci ha per così dire in tutto occupati.

(1) Leggi la *Voce di Jéhovah*, passo tradotto dal salmo 29 (nella Vulgata 28), presso l'HERDER, *Hist de la poes. des Hebreux*, p. 144. Paris 1854.

(2) V, JOB. cap. XXV, v. 7-13.

Io non vi parleró poi della bellezza nell'arte, la quale per la formola di sopra ha sua causa e tipo nel bello assoluto; nè avendo così toccato dell'ideale o del divino nella natura, sarà pur nostro officio trattare dell'ideale e del divino nell'arte: questa trattazione, o giovani, sarebbe materia di altri studii e della Filosofia Seconda, cui il nostro insegnamento serve di preparazione. Vi basti solamente il notare che per l'Hegel il divino nell'arte è la stessa Idea nella sua più alta manifestazione sensibile, o *visibilità;* per noi l'arte è *nipote* di Dio, come disse il Poeta, e nell'opera artistica non vi sarà mai come incarnato il Bello stesso assoluto, ma una imagine o simulacro di esso, secondo il linguaggio del Tasso, ricevuta per l'intuizione della mente nella fantasia in quel momento che si dice inspirazione e i greci meglio dicevano *entusiasmo*, e travasata da essa facoltà estetica fuori di noi (1) in rappresentazione sensibile, per lo strumento del marmo o dei colori, de' suoni o della parola, e con virtù che veramente imita la divina, creatrice delle bellezze di natura, quando essa fa le bellezze dell'arte, le quali pur si dicono creazione dell'uomo.

Onde è, che Virgilio dice a Dante nell'XI dell'Inferno.

natura lo suo corso prende
Dal Divino intelletto e da sua arte.
. . . .
l'arte vostra quella quanto puote

(1) Così sul proposito lo Schelling: «...l'artiste, quelle que soit « son intention à l'égard de ce qui est proprement objectif dans « sa production, paraît être sous l'influence d'une force qui le sé- « pare de tous les autres hommes, et les contraint à exprimer « même des choses qu'il ne perçoit pas complètement, et dont le « sens est infini. » V. *Ècrits philosoph.* ART. p. 377, Paris 1847.

E l'Hegel: « a chi dimandi dove consista l'entusiasmo artistico, « si risponde non esser altro che il penetrarsi intieramente della « cosa, l'essere tutto presente alla cosa, e non riposa se non quan- « do siasi essa improntata e perfettamente nella figura artistica. » V. *Estetica*, Parte I, p. 311, Nap. 1863.

Segue, come 'l maestro fa il discente,
Sì che vostr'arte a Dio quasi è nipote! (1)

Possiamo pertanto, o signori, tenerci per ora a queste conclusioni:

1.

La possibilità e il fatto della dialettica cosmica viene dalla partecipazione e imitazione che è nel mondo delle Idee, le quali secondo le Scuole sono le ragioni, o le essenze ideali eterne, delle cose universe (2). Nè intanto le Idee vanno immedesimate con le cose, come pretende la filosofia tedesca, e come inclina a insegnare il Lamennais, ponendo che nel mondo sia la stessa Essenza o Forza divina e infinita che sta sotto differenti gradi di limitazione, i quali sarebbero gli stati o modi della Onnipotenza estrinsecamente apparente, come diceva il nostro Miceli.

2.

Nè il Rosmini nè il Gioberti insegnano la confusione tra le Idee e le cose, benchè dicano co' teologi e col Vico che il mondo *eminentemente* sia in Dio, come obbietto dell'atto intellettivo creatore, secondo il roveretano; pel quale il divino del mondo è nell'obbiettivo, o nell' ideale, non mai nel subbiettivo che è il suo essere reale. Il Gioberti poi fa del mondo una rappresentazione dell'ideale, non l'ideale medesimo individuato sostanzialmente nella materia: il mondo pel filosofo torinese è fuori di Dio, perchè finito, relativo, contingente; quando l'ideale è Dio

(1) Il Campanella nelle sue Poesie filosofiche, così ripete questo concetto dantesco:

L'arte divina negli enti racchiusa,
Che natura appelliam, gli esempli prende
Da Dio per farli, e la nostra da lei.
Della Bellezza. Madrig. V.

(2) vedi il simbolismo delle Idee presso gli antichi orientali in Rosmini, *Teosofia*, v. IV. *Del divino nella Natura*, Sez. I. ed. cit.

stesso, perchè uno è l'assoluto e l'eterno, ed è incomunicabile come le proprietà della divina natura.

3.

La comparsa dell'ideale nel reale, delle Idee nel Mondo, porta poi la bellezza e la sublimità nelle cose della natura, quantunque in tutt'altro senso che la bellezza naturale sia la stessa Idea fatta sensibile per determinazione che piglia nel suo pregresso, secondo insegnò l'Hegel. La dottrina del tedesco filosofo nega il bello, immedesimandolo così col brutto.

4.

La nostra formola estetica: *il Bello assoluto per mezzo la natura e l'arte è la causa e il tipo delle bellezze relative*, mantiene la presenza non panteistica, ma per creazione, dell'ideale nel reale, distinguendo intanto il Bello in sè dalla natura, l'artista dall'arte, e riferendo la bellezza finita e relativa al Bello assoluto come a sua causa e tipo, ma per lo mezzo della natura o dell'artista. Il Bello sta sempre immutabile ed assoluto, come l'ideale che è Dio stesso: il sublime ha la sua manifestazione nel tempo e nello spazio, e in sè propriamente non è che l'atto stesso creatore nella sua virtù intensiva o estensiva, donde il sublime dinamico per la forza, e matematico per l'estensione, secondo la teorica del Kant.

5.

Nè sarà il sublime confuso col maraviglioso e l'oltranaturale: il maraviglioso sta in mezzo tra il bello e il sublime, e contiene l'oltranaturale che è il suo lato oggettivo; il quale, poichè potrebbe essere o vero o finto come nelle tragedie e nell'epopea, nemmeno deve essere confuso col sovrannaturale, il quale dovrà essere sempre vero, e non solo maraviglioso, ma eziandio adorabile. Il

Giove di Omero è maraviglioso e oltranaturale; il Jeova della Bibbia è sublime e sovrannaturale.

6.

La bellezza di natura è figlia di Dio; la bellezza artistica è figlia dell' uomo, imitatore dell' opera divina, sì che nostr' arte *a Dio quasi è nipote.*

LEZIONE V.

DEL PROGRESSO NEL MONDO: PESSIMISMO ED OTTIMISMO; ASCENSIONE DEL FINITO ALL' INFINITO, DEL CREATO AL CREATORE.

Dalle due opposte dottrine, o signori, intorno al fine che si vuol dare al mondo, cioè che questo fine sia il nulla, ovvero all'opposto una perfetta trasformazione, sono nate le due opposte conseguenze e teoriche del pessimismo e dell' ottimismo. La prima afferma che le cose dal loro principio vadan sempre decadendo, partendo da Dio che è l'essere perfetto, ed andandosene a poco a poco allontanando; per cui succede in esse un continuo decadimento, che va a finire nel nulla. La dottrina panteistica insegnata dalla scuola alessandrina porta alla conseguenza che il primo essere emanato da Dio abbia una perfezione quasi accostantesi alla divina, mentrechè l'ultimo sia quasi privo di ogni perfezione, quindi abbia in sè il male, il difetto, il nulla. Da ciò venne la distinzione dei varii esseri, divisi per classi; l'una meno perfetta dell' altra, e così sempre dal più al meno indefinitamente. Ma questa dottrina non ha per nulla sostegno nè nella ragione, nè sui fatti; poichè noi troviamo che il mondo è in via di progresso, e che la perfezione delle cose va sempre crescendo, come le nebulose che sono incaminate a darci nuovi mondi, del modo stesso come pare che siano stati innanzi tante nebulose i mondi presenti.

Ma è all'apposto, o signori, più ragionevole, perchè fondata sui fatti, e confortata della sana ragione, la dottrina

del progresso continuo, contraria a questa del continuo decadimento. Il qual progresso deriva dal fine stesso del mondo, che è l'Assoluto; poichè il mondo è creato dall'essere infinito, perfetto, di cui è rappresentazione come esemplato snll'eterna idea; la quale rappresentazione da principio incompita ed imperfetta, va a mano a mano perfezionandosi, facendosi sempre più vicina alla mente divina; sì che in questa elevazione continua che sale al suo fine, è posta la naturale trasformazione delle cose, ed il vero ottimismo cosmologico contenuto nella sentenza di Platone che Dio come Bene Sommo, non può essere avaro di bene, e però creò il mondo quanto possibilmente buono, sì che per questo lo fece simile a se (1). Del quale ottimismo, o giovani, rispetto a Dio il Leibnitz parlò molto, ma in un senso assai diverso; egli pretendeva, e a buon dritto, che ogni essere ragionevole agisse per una ragione; quindi quanto più perfetto è l'essere, tanto più perfetta deve essere la sua ragione. Or, Dio essendo una mente infinita, deve avere presenti tutte le ragioni possibili di ciò che creò, sicchè creando il mondo attuale ne escluse gli altri meno ragionevoli, tanto che il mondo creato è l'*Ottimo* fra i possibili a crearsi, perocchè innanzi a Dio dovette avere più ragione che gli altri non creati. Questa dottrina, o signori, porta al determinismo dal lato di Dio, poichè fu la ragione del mondo che obligò Dio a crearlo, e però in Dio non evvi più libertà, ma necessità e fatalità; e dal lato del mondo, non si trova più creazione, poichè essendo meglio il creare che il non creare, Dio dovette creare il mondo ab eterno, e poichè ciò ch'è eterno non si crea, quindi il mondo sarebbe eterno quanto Dio stesso, ovvero avrebbe in sè ed intrinseca la ragione di essere, e però sarebbe necessario e assoluto.

Di più, per tale dottrina si viene a dare al mondo, e si sottrae da Dio l'infinità, negandogli la libertà, che è

(1) v. *Timeo*, 29. Vedi sull' ottimismo di Platone il Fouillée, *Hist. de la philosoph.* p. 105, ed. cit.

principale suo attributo e perfezione, e sottoponendolo alla necessità, che è massima imperfezione, solamente possibile nell'essere limitato, ma non nell' infinito.

Dalla dottrina poi, o giovani, della elevazione progressiva del mondo al suo fine, che è ritorno al suo esemplare, cominciando dalla creazione e andando a finire nella palingenesia; discende pur la dottrina del governo o della provvidenza, di che si è parlato nella Teologia, per ragione che il mondo rappresentando un esemplare o una idea divina, questa rappresentazione va sempre perfezionandosi. Onde, siccome il mondo non è per sè, ma per l'essere creatore, la cui mente ci rappresenta, ed è il Divino che è nella natura, necessariamente deve stare sotto il governo o provvidenza di quest'essere; cioè è ordinata ad una finalità, senza della quale si dovrebbe sostenere o l'insufficienza del creatore, o la pienezza della creatnra, che non abbia scopo di essere governata; ciò che importerebbe esser questa per sè o assoluta, e il Creatore non essere più creatore, mancando di ciò che porta con sè l'azione creatrice e divina; ovvero si dovrebbe dire tutto essere opera di un movimento cieco delle forze, o della Forza universale, inconsciente e impersonale, come ci hanno detto, dopo gli antichi atomisti, lo Shopenhauer e l'Hartmann; di guisa che l'intelligenza e la coscienza sono un secondo modo dell'essere, un fenomeno, non un che di divino e per sè.

Ma il mondo, o giovani, già sapete essere un risultamento della composizione e dell'ordinazione dei principii semplici; la quale ordinazione va sempre crescendo e sviluppandosi in una esistenza di cose che è posta qual'è dalla Mente; onde qualunque ordinamento manifesta già un'idea, o una mente che lo abbia costituito. Nè valga a voler dire che il Mondo non sia l'effigie o lo specchio della mente divina, come lo dissero antichi filosofi, l'argomento che dentro alla natura esista l' imperfezione, il difforme, o il male. L'imperfezione, o signori, è propria della natura finita, la quale non potrà mai rappresentare compiutamente l' infinito, il divino, chè altrimenti sarebbe an-

ch'essa infinita, divina. Il male se può darsi nell' ordine fisico, è relativamente; stante il male in modo assoluto essere il nulla, e questo non si poter dare giammai. Nell'indagare invero i filosofi la natura del male, non mantengono la medesima opinione: ed alcuni credono, o signori, che abbia una esistenza reale; altri che sia una semplice negazione del bene o dell'essere; di manierachè il bene sarebbe positivo, il male negativo. Ma i filosofi i quali han dato al male una esistenza reale, come i seguaci del dualismo persiano e poi manicheo, han dovuto anche ammettere che esistano due principii contrarii l'uno all'altro, dei quali l'uno sia il bene, e l'altro il male; la quale dottrina conduce a dovere affermare, o che esistano due principii assoluti contrarii l'uno all' altro, o che il bene assoluto possa produrre un essere che sia nello stesso tempo non essere, cioè la sua contraddizione, quale è il male: opinioni entrambe evidentemente assurde; stantechè solo il bene può essere assoluto, ed avere in sè tutte le perfezioni. Nella Teologia si parlò sul proposito del male, il quale non potendo appartenere all' essere assoluto, deve derivare dagli esseri relativi e dalle cause secondarie, fra le quali essendo compreso l'uomo che è libero, ed ha un fine verso cui è ordinato, anche esso è capace di non corrispondere al suo fine, di portare il disordine, di turbare la disposizione delle cose naturali, per quanto può una forza finita; di fare insomma del male, contraffacendo al suo fine (1). E ricordate, com' io vi ebbi detto allora, o

(1) Così sul proposito leggiamo nel Contareni, *De perfectione rerum*, L. I. p. 70, 71: « Nulla alia ratione malum concipere possumus, nisi speciem aliquam boni excogitemus, quae cum ipso malo implicari videtur. Sed si eam excipiamus, malique solam relinquamus notionem, nihil aliud vobis apparebit, nisi defectio quaedam, et declinatio a norma boni. Quo circa idea mali non inest in Deo. Idea namque ideo omnino est cum ipsa natura divina, et bonitate, solumque illa refert, cum quibus divina comunicatur substantia. Malum autem cum nihil sit, nullo modo participat divina natura, imo est illius amotio, atque privatio. »

giovani, che dai filosofi il male è stato distinto in *metafisico*, *fisico*, e *morale*; e che il primo altro non sia se non la limitazione dell'essere finito; il secondo un disordine relativo negli elementi naturali; il terzo infine l'opera di un essere intelligente e libero, quale è l'uomo. Or esaminata la natura di queste tre specie di male, fu trovato invero, che il metafisico non sia veramente un male, poichè la limitazione dell'essere è necessaria ai finiti, i quali altrimenti sarebbero infiniti; il male fisico sia poi tutto relativo, e ciò ch'è male per uno potrebbe esser bene per un altro, sì che la stessa morte creduta il maggior dei mali, è bene per quegli esseri i quali vivono dalla dissoluzione degli altri; anzi per l'Hegel, stando al suo panteismo, la morte sarebbe il maggiore dei beni, poichè per essa succede un passaggio dalle forme meno perfette alle più perfette, dalle limitate alle illimitate, inquantochè l'Idea da natura passa a Spirito (1). Il male adunque propriamente detto sarebbe il male morale, quando cioè l'uomo non raggiunge il suo fine, torcendo il cammino da Dio alle creature, dall'essere al non essere, e mancando di perfezione, e dallo stato dell'ordine passando a quello del disordine, non ubbidendo alla finalità cui è disposto, per indirizzare tortamente sue azioni a ciò che non è suo fine. Questo è il vero male, che potrebbe non essere, ma che intanto è voluto dalla libertà di colui che lo fa accadere, non conseguendo il bene cui è indirizzato. Intanto, o signori, l'esistenza del male morale non è assoluta, ma pur relativa, essendochè solo il bene può essere assoluto; infatti, qualunque sia il disordine che l'uomo intrometta nell'ordine delle cose, i supremi fini sempre si compiono, ed è sempre il bene che trionfa del male, come è necessità che l'essere trionfi del nulla, il positivo del negativo, Dio del Mondo (2).

(1) V. VERA, *Introd. a la Philosoph. d'Hegel*, App. II, ed. cit.
(2) Vedi sul proposito DUGALD-STEWART, *Esquisses de Philo-*

Il progresso adunque del mondo stando, o signori, nel continuo ravvicinamento della cosa creata alla idea creatrice, o al divino che si rappresenta nel mondo; giungerà a tale che la rappresentazione della idea, o del divino, si potrà dire quanto più compiuta secondo la natura di cose create e sottoposte alle condizioni del finito e del relativo. Or nel raggiungere che fa il mondo il suo fine, siccome l'idea che rappresenta è immutabile, eterna, ed infinita, anche esso parteciperà secondo suo essere all'eterno, all'infinito, all'immutabile, d'onde partiva nel momento della creazione, per una esistenza palingenesiaca; così compiendosi quanto disse il Vico, cioè che i finiti muovono da Dio, sussistono in Dio, e ritornano a Dio. Nella quale dottrina appunto è significata la partecipazione, ne' termini sempre finiti, del mondo all'eterno e all'infinito, o meglio la compiuta rappresentazione possibile del divino nella natura, *arte*, come fu detta, e *poema di Dio*.

I panteisti hanno confuso la partecipazione con l'immedesimazione, sì che han fatto del mondo e di Dio unico essere; la quale dottrina distrugge o l'idea del mondo, o l' idea di Dio non potendo due esseri contrarii fare un solo essere: tanto che, secondo i panteisti tutto ciò che è, può essere e Dio e mondo nello stesso tempo. Ma, noi abbiamo conscienza certa che esistono unitamente questi due esseri, però il mondo non è immedesimato con Dio, e solo partecipa finitamente delle sue perfezioni. Dapoichè, siccome il mondo è una copia dell' archetipo divino, che come appartenente a Dio deve partecipare de' suoi attributi, così esso qualora nel suo progresso rappresenta perfettamente questo archetipo, rappresenterà eziandio i divini attributi, restando sempre fra l'uno e l'altro la differenza che esiste fra la copia e l'archetipo, per cui

soph. morale, § 304 e segg. *Oeuv.* tom. prem. p. 259. Paris 1829. Ma principalmente S. AGOSTINO *De Civit. Dei* L. XI, XII, XIV— *De Ordine*, L. I — S. TOMM. *Summ. contr. gent.* L. II. 41.

l' uno non può immedesimarsi nell' altro, bensì resta la sostanziale distinzione, e l'unità è solo ideale, o come dissero le scuole, di *similitudine* e *formalmente*.

Intanto, se il mondo si trova nello stato di progresso continuo, e però è mutabilissimo, contingente, e finito; di qual maniera può mai partecipare all' infinito ed allo immutabile, e dirsi la rappresentazione del divino? Noi, o signori, per questa partecipazione e rappresentazione non dobbiamo intendere una partecipazione sostanziale e tale che sia della natura stessa del partecipato: dapoichè se il mondo fosse in sostanziale e infinita partecipazione dell'Infinito e del divino, non potrebbe trovarsi nella via del progresso continuo, e sarebbe lo stesso divino. Il senso di questa partecipazione si debba pigliare come fu preso della scolastica e da san Tommaso, cioè che la partecipazione è formale da una parte, e sta nella rappresentazione dell'idea e dell'esemplare; e se dall'altra parte è reale, ciò vale come l'effetto partecipa della causa, cioè non ad esser parte della causa, ma perchè possa esistere in forza della virtù della causa: la quale nel farlo durare in esistenza o conservarlo, fa sì che ciò che in esso è potenziale, va facendosi attuale; e questo è per così dire un estendimento dell' essere, che rappresenta maggiore partecipazione della virtù della causa come partecipazione *attuale*, e maggiore partecipazione dell'esemplare. come partecipazione *formale*, o, secondo s. Tommaso, *di somiglianza*, e *d'imitazione*. Le cose, dice s. Tommaso, partecipano del primo Atto, cioè del Creatore, ma non come parte, bensì secondo *la diffusione della processione dello stesso* (1). La quale diffusione, a scansare ogni ombra del panteismo alessandrino, non è che l'atto del porre l' esistenza gerarchica e ordinata delle creature, sì che per esso atto creatore già avviene una rappresentazione esteriore e reale della mente divina o degli eterni esemplari; i quali si moltiplicano pure rispetto alle cose che ricevono esistenza, sì

(1) *Sum. tot. Theol.* P. P. Q, LXXV, art. V, *ad pr.*

che queste partecipano tutte del loro esemplare, il quale non potendo essere realmente fuori di Dio, importa che per somiglianza partecipino di Dio, come primo esemplare e prima causa, che di questo modo si diffonde nei suoi effetti e nelle sue rappresentazioni (1). La diffusione non è mai essenziale o sostanzialmente, stante che l'effetto non può esser causa, e una diffusione sostanziale non sarebbe se non una ripetizione infinita dell'infinito; il che è contraddizione, nè può darsi senza negare la natura del vero infinito. Onde, tutte le cose che non sono Dio, non sono nè manco l'essere stesso di Dio, ma solamente partecipano di Dio; e tale partecipazione non sarà mai altra di questa, o giovani, che si è detta, intesa nel senso della filosofia cristiana.

Per la quale partecipazione poi formale, cioè dell'esemplato verso l'esemplare, il mondo ha una infinità potenziale, che è la possibilità di accostarsi all'infinito ed all'assoluto: ciò che gli dà la necessità del progresso. E però quando il mondo nella sua ultima trasformazione rappresenterà in modo perfetto secondo il finito la idea divina, d'onde è partito; quando per detta compiuta partecipazione del divino sarà avvenuta la palingenesia; allora il progresso sarà fermato, e già i finiti saranno ritornati a Dio, come al loro Principio.

Giorgio Hegel, o signori, volle darci panteisticamente questa medesima dottrina, facendo Dio Mondo, e il Mondo Dio; dando cioè al primo il progresso, e chiamando la dialettica mondiale *metodo della vita divina*, la quale come già sapete, essendo progressiva comincia dalla Idea, passa a Natura, e finisce in Spirito. L'Idea pel tedesco filosofo è una pura possibilità senza alcuna determinazione; è qualche cosa identica al nulla, o un mero *divenire*; ma la Natura o il secondo momento della vita divina è una realtà, una attuazione della possibilità, a cui ancora manca qualche cosa che è la coscienza, la quale poi costituisce il com-

(1) V. *Summ. tot. Theol.* P. P. Q. XLIV-V.

pimento della tricotomia, l'ultimo sviluppo della vita divina o lo Spirito. Così l' assoluto comincia dalla Idea , e dal *divenire* si fa natura costituendo il mondo, il quale si confonde con Dio in questo solo stato di Natura, mentrechè Dio è Dio in tutti i tre stati di Idea , Natura, e Spirito, chè è l'ultimo momento e compito dell'essere universale. Noi ci siamo a lungo trattenuti della dottrina hegeliana; e però non credo, o giovani, che sia bisogno della mia voce a farvi venire alla conseguenza di questa teorica, la quale è costretta o a negare l'Assoluto, o a negare il mondo, o a non avere nè Dio nè mondo , volendo tenersi allo specioso principio che si è ricordato.

La dottrina, o signori, dedotta dalla natura stessa dell'essere finito e creato, come si è veduto nella Parte generale della Ontologia, nella quale potenzialmente si ha racchiuso quanto si è esposto nella Teologia, e in questa Cosmologia, e si esporrà nella Psicologia; cioè, che il mondo è in istato di continuo progresso e di continua trasformazione; la troviamo confermata nei fatti medesimi della natura. La geologia ha trovato diverse epoche nella formazione della terra, cagionate da grandi rivolgimenti avvenuti sulla sua superficie, sempre però tendenti ad un maggiore ordinamento, cioè progressivi (1): il che conferma eziandio la zoologia e la paleontologia, benchè, secondo l'Agassiz, non nel senso della trasformazione de' tipi, pretesa dal Daruin e dall'Haeckel (2).

Infatti la terra, che da principio dovette essere gassiforme, come le attuali nebulose, e poi passò a solida, non però ancora organizzata; tanto che i porfidi e i graniti dei primi strati, che possono essere riguardati come gli ossami della terra, ci mostrano quanto poco organizzato fosse da principio il nostro globo; appresso poi modificatasi in terreni potè così portare dei vegetali e degli animali, molto diversi però al certo di questi attuali: anzi

(1) v. Couvier, *Discours sur les révolutions du globe.* Par. 1856.
(2) v. *De l'espèce et de la classificat. en zoologie,* ch. I. III. Par. 1869.

non sarebbero potuti esistere quegli antichi vegetali e quelle immani bestie con il grado di calorico esterno ed attuale della terra, e con l'atmosfera presente, essendosi a poco a poco raffreddata la superficie del globo, modificata la luce e purificata l'aria. Onde i sei giorni della creazione Mosaica si sono riguardati come sei epoche di un periodo indeterminato, poichè non poteanvi essere giorni dove ancora non esisteva il sole; e ad ognuna di queste epoche doveva convenire una speciale forma delle cose, uno speciale rivolgimento avvenuto con ordinato progresso, che dalla confusione e dal turbamento primitivo cammina tuttavia per l'ordine all' assettamento finale. In virtù di questo progresso si è creduto che le specie tanto vegetali che animali di oggidì, siano del tutto diverse dalle antiche, essendo una loro trasformazione, sì che l'uomo che è uno dei termini di questo sviluppo, anche esso a principio dovette avere una natura, diversa di quella che ha attualmente; anzi poichè le cose non cominciarono dall'essere ordinate e organizzate, ma poi andaronsi a poco a poco ordinando, così l'animale e indi l'uomo prima dovette essere materia amorfa, poi cristallo, indi pianta, e finalmente passando per diversi organismi o per più di venti forme, secondo l'Haeckel, da scimia antropomorfa animale intelligente, o uomo (1).

Il Geoffroy-St.-Hilaire, com'ora il Darwin (2) dopo il

(1) Secondo l'Haeckel la vita venne fuori dall'incontro fortuito di alcuni elementi di carbonio, d'ossigeno, d'idrogeno e di azoto, onde si formarono i primi *grumi albuminoidi*, a spese de' quali per via di generazione spontanea nacquero le prime cellule conosciute, delle moneri. Ma illustri naturalisti hanno già combattuta questa ipotesi del naturalista tedesco, non meno strana dell'altra dell'uomo *pithecoide*, anche combattuta dall'Huxley, e dal Wallace, v. QUATREFAGES, *L'Espece humaine*, p. 87, 88. Paris 1877.

(2) I principî fondamentali del libro del Darwin *De l'Origine des Espèces*, così sono esposti dalla sua stessa traduttrice francese: « selon M. Darwin, c'est le libre usage que chaque individu fait de ses facultés vitales ou mentales dans sa lutte con-

Lamarque e il Demaillet, crede aver trovato nelle leggi dell'organismo la prova che gli animali ora appartenenti a classi superiori non siano che l'ultimo termine del pro-

stante contre la nécessitè et ses lois, qui détermine la méthamorphose lentement progressive des espèces, et qui successivement aurait produit des formes de plus en plus conpliquées et plus parfaites, et enfin l'homme, dernier terme de la série. » v. *Préface* pagina XXIV. Paris 1862) » Il Janet discorre a lungo sopra questa teorica del Darwin, intesa a surrogare quella del Lamarque, nel libro *Le materialisme contemporain en Allemagne*, § VIII (Paris 1864); e vi nota come il Darwin fonda la sua dottrina sulla negazione delle cause finali o meglio dei tipi ideali, scambiando intanto l' opera cieca e senza disegno che dà alla natura, co' resultati *qui obtien l' homme par une industrie réflèchie et calculée* (pagina 156) ». E nel suo recente libro *Les Causes finales* (Par. 1876) dimostra anzi che la stessa dottrina della *evoluzione*, che sarebbe la metafisica del darwinismo, porta implicita la finalità (v. ch.); onde il Martin, di accordo col Janet, nel suo libro *Les Sciences et la philosoph.* (Par. 1869), esaminando le dottrine de' monogenisti, de' poligenisti, e del trasformismo, conchiudeva il Saggio Sull'origine della vita animale e dell'uomo sulla terra: « Comme nous l' avon vu, M. Agassiz a montré que de quelque manière que les espèces animales se soient produites, et par conséquent même dans l'hypothèse, d' ailleurs insoutenable, de M. Darwin, cette production ne peut s'expliquer qu par plan conçu avec une admirable sagesse dès avant l'origine première de la vie sur la terre, et exécuté avec une puissance infinie, et qu' ainsi, pour faire sortir d'un organisme primitif et infime, par les séries de perfectionnements qu' on suppose, tous les animaux et l' homme, il aurait fallu la toutepuissance et l'intelligence infinie de Dieu. Quand cette proposition évidente sera comprise par les darwinistes eux-mêmes, ou bien quand ils verront qu' elle sera généralement comprise, le darwinisme aura fait son temps; car il aura perdu sa principale raison d' être » p. 510. Questo stesso avverte il Naville nel suo discorso sul *Rinascimento dell' Ateismo* (v. *Il Padre celeste*, pag. 148 e segg. Pisa, 1866), riferendo le splendide testimonianze dell' intelligenza divina nella natura, del Couvier, del Pasteur, dell'Owen, del Faraday, del Liebig; e lo stesso Hartmann propugna anch'egli la finalità contro il Darwin nel suo libro *Le Darwinisme* etc. ch. VII. Paris 1877.

gresso trasformatore delle classi inferiori; e il Desmoulins per esempio si è compiaciuto della spontanea produzione dell'uomo a diversi punti della terra, sì che l'uomo non abbia genere, nè ci sia unità nelle razze umane, ma famiglie autoctone e indigene come le piante. Ma il De Salles, o signori, nota sul proposito nella sua Storia delle razze umane, che dieci o più creazioni spontanee su diversi punti della terra, secondo amerebbe il signor Desmoulins, sarebbero dieci e più volte più inammissibili dell'unico miracolo di una sola specie umana che popolò tutta la terra uscendo da un solo punto: sarebbe un miracolo solo, più credibile di dieci o più miracoli; sarebbe comunque si voglia un fatto che gli argomenti che restano fan certo, quando l'ipotesi della generazione spontanea di uno o più uomini, senza padre nè madre, e senza la creazione, è una impossibilità che nessuno argomento ancora ha mutato nel suo contrario (1). Anzi l'ipotesi poligenista ci pare del tutto sconfitta nelle ultime opere d'illustri naturalisti ed antropologi, siccome ad esempio, dopo del Humboldt, e del Muller, nella recente opera del Quatrefages, *La specie umana* (2). Nè ci pare di molto valore l'argomento che si è creduto poter tirare in favore del poligenismo dalla esistenza di linguaggi *irreducibili* che debbonsi riguardare come *prodotto fatale della organizzazione cerebrale* (3): l'individuo che parlerebbe più lingue di diversa famiglia avrebbe in sè più origini, apparterrebbe non solo a più razze, ma a più specie!

Si scorge bene, come con la dottrina del Geoffroy- St.-Hilaire, e del Desmoulins, si neghi l'unità della specie, che questi naturalisti non potranno mai definire, insieme alla realtà dei diversi tipi per le speciali esistenze; e si afferma per ragion di logica che l'uomo, il quale sarebbe una trasformazione della più perfetta scimia, pur dovrà avere

(1) V. *Hist. gener. des races humain.* ecc. Liv. prim. I-VI, Paris 1849.

(2) v. L'*Espece humaine, Prem. Part.* ch. II e IX. Paris 1877.

(3) v. Topinard, *L' Anthropologie*, p. 446, e 561. Paris 1876.

la sua trasformazione in altro essere, che porterà il suo nome particolare. Ma questa negazione dei tipi primitivi, senzachè il Lamarque (che ne fu il principale sostenitore), e oggi il Darwin, se ne avvedano, porta la negazione dell'ordine e del vero progresso del mondo; vanamente voluto sostenere con la trasformazione organica delle classi e delle specie: dapoichè, non preesistendo i tipi rappresentati poi nelle specie, tutto deve essere opera del caso, nel quale non possiamo trovare una legge di progresso, quale si trova nell'ordine rappresentato dai generi e dalle specie della grande famiglia dei viventi (1).

Inoltre, la vita sarebbe spontanea, o uno sviluppo delle forze chimiche; il che dovrebbe anche avvenire ai nostri giorni. Ma, noi al contrario troviamo che la vita o manifesta o latente, non viene, che che ne dica l'Haeckel, se non dalla vita, ed essa è un agente superiore alle forze chimiche; sì che la dottrina tanto esagerata del Darwin, va già contraria ai fatti, nè parve plausibile nemmeno allo stesso Hegel, che fa insieme progredire in una sola dialettiva ideale e reale nel tempo stesso, Dio e il mondo (2).

(1) Non intendiamo qui notare le dottrine tranformiste che ammettono una Intelligenza suprema e una virtù superiore, che ordinano e indirizzano la trasformazione, siccome vogliono ad esempio il Vallace, che non isdegna una specie di *selezione divina*, e il Wigand che sostiene fin dalla cellula primitiva un disegno di evoluzione in generi e specie, interna e non esterna; e la cellula con quella sua propria tendenza essere stata creata da Dio.

(2) Che l'Hegel non s'accordi con la dottrina della trasformazione delle specie, fu eziandio avvertito dalla traduttrice francese del libro del Darwin, *De l'Origine des Espèces*: « si l'école de Hegel, daus sa philosophie de l' histoire et de la nature, adopte le principe du progrès indéfini des êtres simples aux êtres composés plus parfaits; elle, se contredit elle même en ressuscitant les idées platoniciennes qui, sous le nom plus abstrait de *notions*, ne sont bien que de véritables types spécifiques immobiles sinon incréés. Et si la série totale des notions hégeliennes est progressive, si à l'aide d'un nouveau système logique on peut suivre leur évolu-

Il principio della vita come altra volta, o signori, si è detto nelle precedenti lezioni, è antecedente alla materia, cui non è dato che lo sviluppo dei germi particolari, per cui la vita si manifesta: ove ci è ordine e vita deve trovarsi una idea, ed anche una mente che la contenga; la quale idea appunto perchè porta la sua rappresentazione nel progresso cioè delle diverse epoche della terra, deve una volta farlo arrivare ad un fine; in cui sia perfettamente rappresentata.

A nessuno sa di nuovo la storia che la geologia ha dato delle rivoluzioni del globo, anteriori e posteriori all'esistenza di esseri viventi, della successione dei terreni e delle specie vegetali e animali, i cui fossili per opera dell'illustre Cuvier han fatto ricomparire un mondo trapassato e già coverto dal presente (1): e nessuno ignora del progresso geologico, vegetale e animale da un'epoca, o da un rivolgimento ad un altro; e come il presente ordine di cose a petto dei passati è un certo rassettamento ordinato di modo che maggiormente rappresenti l'opera della Intelligenza creatrice. Ora, se nuove epoche succederanno alla presente, finchè il tempo e l'imperfezione sarà condizione dell'esistenza cosmica, l'ultimo termine delle epoche del mondo dovrebb'essere il riposo, o l'immanenza; in cui non potendosi dare tempo e spazio, fa uopo quest'ultimo termine del mondo dover essere fuori del tempo e dello spazio, nel che si compirà la sua palingenesia.

tion des plus en plus synthétique, on ne sait pas bien par quel moyen pratique ces notions idéales passent de l'une à l'autre pour se réaliser successivement. » (v. *préface:* p. XXV-VII Paris 1862).

(1) Cuvier, *Discours sur les révolutions du Globe*, p. 12-37-181 ec. Paris 1856. — Bertrand, *Lettr. sur les revolut. du Globe.* V, VI, XVI-XVII. Bruxell. 1833. Oramai si parla della esistenza di fossili umani; ma l'uomo nella sua natura specifica sarebbe stato anche a quella antichità quello stesso che è oggi. Così provano i detti fossili, di cui gli antropologi hanno bastantemente parlato in pro e contro, 1863. Vedi sul proposito i due Libri III, e VIII dell'o. L'*Espèce humaine* del Quatrefages, ed. cit.

Se si volesse [illegible] dei pro-
gressi [illegible] parole sia posta
in [illegible] e del
panteismo, [illegible] quella sentenza
di Aristotele, *Dio è l'atto del mondo*, [illegible] perchè Dio
possa essere Atto, [illegible] essere principio e fine del
mondo; e questo perchè è il [illegible] e perchè rap-
presenta [illegible] bisogno di un primo Mo-
tore, [illegible] questo da se stesso e
immobile; e [illegible] intelligenza che non sia altra di que-
sto stesso primo motore, ovvero sia l'Atto che facendo da
principio e da fine, fa che il mondo si avvicini sempre
all'Infinito, nella quale ascensione sta riposto il vero pro-
gresso.

Impertanto, possiamo fermare, o giovani, questi pro-
nunziati.

1.

Il pessimismo non ha sostegno nè nella ragione, nè nei fatti: il mondo avrebbe per termine il male, o il nulla, e così l'essere sarebbe indirizzato alla sua negazione. È più ragionevole l'ottimismo, che porta con sè la dottrina del progresso del mondo, come essere finito che ha fine fuori di sè; e non come il progresso panteistico dell'Assoluto, o secondo la dottrina dell'ottimismo leibniziano, che porta la necessità nella creazione, e contraddice alla natura sì di Dio e sì del mondo.

2.

Il vero ottimismo sta nel porre il mondo ottimo potenzialmente, non attualmente; donde la sua elevazione progressiva, e la possibilità della palingenesia, o del sempre andarsi perfezionando la rappresentazione del divino nella natura.

3.

Nè si oppone a questo ottimismo, e a questa continua elevazione del naturale, l'esistenza del male, il quale è sempre proprio del finito, e non sfugge intanto al supremo governo della provvidenza, che sa ordinarlo al bene, non potendo cosa alcuna repugnare ai fini ultimi che Dio solo tiene in mano, e sopra i quali a nulla vale l'azione delle cause seconde, da cui non si può avere il disordine che riguardo ai fini relativi, non al fine assoluto di tutte le cose, che è Dio stesso.

4.

Il male adunque non può nuocere al divino indirizzo delle cose, nè può deviare in generale il continuo ravvicinamento della cosa creata all'idea creatrice, nel che sta il progresso del mondo, e il fatto bene avvertito in quella sentenza del Vico, *i finiti muovono da Dio*, *sussistono in Dio*, *e ritornano a Dio*, per cui si dà la partecipazione del mondo all'eterno e all'infinito, ovvero la compiuta rappresentazione del divino nella natura.

5.

Questa partecipazione poi non è sostanziale, ma secondo insegnava S. Tommaso, è da una parte *formale*, e sta nel rappresentarsi nell'esemplato l'esemplare; dall'altra parte *attuale*, ma come l'effetto partecipa della causa nell'esistere per virtù di essa, non come parte della stessa causa; il che sarebbe esserne una sostanziale emanazione.

6.

L'Hegel volendo dare la dottrina del progresso del mondo insegnò che l'Assoluto stesso, con cui confuse la Natura sia per sè progressivo, e così fece di Dio il mondo, e del mondo Dio, ovvero non mantenne nè l'uno nè l'altro.

7.

Il progresso del mondo è confermato oggi dalla geologia, della zoologia e dall'astronomia: la terra e i cieli ci hanno svelato la progressiva lor formazione sino allo stato presente, che pure è stato di lavorio cosmologico, dal quale usciranno altri mondi ed altre epoche nella natura; ma sempre come pel passato, così per l' avvenire, sotto il governo dell' Intelligenza sovrana creatrice, la cui gloria come disse il Poeta, per l' Universo penetra e risplende.

8.

Alcuni naturalisti hanno applicato la dottrina della trasformazione progressiva alle specie degli animali, e all'uomo in particolare, negando così esse specie e la preesistenza dei tipi, ciò che vale negare l' intelligenza nel mondo, e con la creazione la teleologia o la finalità negli esseri e nella esistenza universale delle cose (1). Ma le stesse scienze naturali hanno combattuta questa ipotesi materialista; e la non sostenibile dottrina della generazione spontanea, porta l' opposta cioè che la vita e la specie è necessità che venghino dalla vita e dalla specie stessa, e questa sia fermata da un' idea organica e archetipa, che sia nella mente della Causa creatrice o prima, che dir si voglia.

(1) L'evoluzione senza l'idea cioè, senza la finalità, per semplice forza meccanica, ha fatto vacillare l'illustre Salvat. Tommasi che pur si dice « evoluzionista e seguace risoluto del moderno naturalismo. » Ha scritto recentemente: « Ho detto in principio che le leggi ordinarie, coll' accordarsi naturalmente fra loro, possono raggiungere un fine non prestabilito; e poco fa ho soggiunto d'aver l'animo piena di questo convincimento. Ma innanzi alle meraviglie dell'occhio, dell' orecchio, de' gomitoli Malpighiani e simili, confesso la debolezza della mente, e ripeto che vacillo nelle mie stesse convinzioni, e maledico ogni giorno all'ignoranza mia, e all'ignoranza di tutti! ». v. *Evoluzione, Scienza e Naturalismo,* etc. p. 18 Napoli 1877.

9.

Tutto ciò adunque che può sanamente dirsi del progresso del mondo, pare essere contenuto nella sentenza bene intesa di Aristotile: *Dio è l'atto del mondo*; sentenza che racchiude e la creazione e la teleologia del mondo, e di tutti gli esseri che in esso si contengono dal più piccolo al più grande nei diversi ordini di esistenza, che fanno quello che si è detto e si dice *Universo*, o *Cosmo*.

FINE.

INDICE E BREVE SOMMARIO

DI QUESTO VOLUME

ONTOLOGIA

o scienza dell' essere

COSMOLOGIA

o scienza del mondo

FINE DEL VOLUME SECONDO.

CORREGGI:

p. 25	l. 26	subtistens	subsistent
» 30	l. 32	sient	sicut
» 43	l. 31	modus	modum
» 197	l. 34	vostra	nostra
» 215	l. 34	*du il*	*du II*
» 288	l. 9	Suclime	Sublime

N. B. ***Il lettore correggerà da sè le lettere scambiate qui non corrette.***

OPERE DEL PROF. V. DI GIOVANNI

Sullo stato attuale e sui bisogni degli studi filosofici in Sicilia. Pal. 1854.
Elogi e scritti vari. Pal. 1856.
Istituzioni di lingua italiana. Pal. 1859.
Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale, *Dialoghi tre seguiti dallo* **Specimen scientificum V. Miceli.** Pal. 1864.
Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema, *Nuovi Dialoghi seguiti da scritture inedite di* **V. Miceli**. Pal. 1865.
Cronache siciliane de' secoli XIII, XIV, XV. Bologna 1865. (Collezione della R. Commess. pe' Testi di Lingua).
Modi scelti della lingua italiana ecc. 3a. ediz. Pal. 1867.
I Fatti di Enea estratti dal Fiore d' Italia di frate Guido da Pisa carmelitano del secolo XV, *Testo di lingua secondo la lezione citata dagli accademici della Crusca, novamente riveduto e annotato*. Pal. 1869.
Giovan da Procida e il ribellamento di Sicilia del 1282 (*Cron. Vat.*) Bologna 1870.
Rosario Gregorio e le sue opere con docum. inediti Pal. 1871.
Principii di Grammatica Italiana, per le classi elementari. P. 1a e 2a Pal. 1871.
Filologia e Letteratura siciliana, vol. due. Pal. 1871.
Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX con documenti inediti, vol. due. Pal. 1873.
Sofismi e buon senso, **Serate campestri**. 2.a ediz. riveduta. Pal. 1873.
Il Caso di Sciacca, Cronaca siciliana del secolo XVI. Pal. 1874.
Scuola, Scienza e Critica. *Nuovi scritti varii*. Pal. 1874.
Vestigi antichi in Salaparuta e nel suo territorio *con carta topografica*. Pal. 1875.
Degli Eruditi Siciliani del secolo XV etc. Pal. 1875.
Scritti Apologetici. Pal. 1875.
Notizie storiche della Città di Alcamo, *seguite da' Capitoli, Gabelle e Privilegi inediti di essa Città*. Pal. 1876.
La Religione dell'Avvenire. *Lettere critiche a C. Cantù ed A. Conti*. Firenze 1877.
Principii logici estratti dall'Organo di Aristotile, seconda edizione riordinata e accresciuta. Palermo 1877.
Prelezioni di filosofia. Pal. 1877.
Hartmann e Miceli. Pal. 1877.

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE

FILOLOGIA E LETTERATURA SICILIANA

NUOVI STUDI

(fa continuazione ai due volumi pubblicati collo stesso titolo nel 1871).